William James als Religionsphilosoph

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

ACAD. LAND-BAT. BIBL.

vorgelegt

von

Karl August Busch
aus Frankfurt a. M.

Tag der mündlichen Prüfung: 16. Januar 1911

Göttingen.
Vandenhoeck & Ruprecht.
1911.

Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H. in Göttingen.

Vorwort.

Mein Dank im Voraus gebührt Herrn Prof. Dr. Falckenberg in Erlangen für den Hinweis auf den Gegenstand, der Harvard Divinity School in Cambridge bei Boston in Nordamerika für die gütige Verleihung der Williams Fellowship für 1909/10, die es mir ermöglichte, ein Jahr im Lande des Pragmatismus zuzubringen und mit reichen Anregungen aller Art, zumal auch philosophischen, heimzukehren.

Wehmütig gedenke ich auch heute des seit der Niederschrift dieser Arbeit dahingeschiedenen Herrn Prof. William James selber, der sich mir stets in seiner liebenswürdigen Art persönlich mit Rat und Auskunft aufs freundlichste zur Verfügung gestellt hatte.

Die Zitate gebe ich in Übersetzung, soweit eine autorisierte in deutscher Sprache erschienen ist, sonst im englischen Text.

Von deutscher und englisch-amerikanischer Literatur habe ich nur soviel aufgeführt, wie sie mir gerade in den Weg kam und mir wichtig erschien. Die Pragmatismusliteratur besonders in den amerikanischen philosophischen Zeitschriften ist schon jetzt fast unübersehbar geworden.

Bei der Korrektur hat mir mein lieber Freund, Herr Hilfspfarrer R. Grimm in Frankfurt a. M., aufs bereitwilligste geholfen.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung: Religionswissenschaft in Vergangenheit und Gegenwart . . . 1
William James und der Pragmatismus 4
W. James' philosophische Gesamthaltung 7

I. Teil: Darstellung der James'schen Religionsphilosophie.

A. Religionspsychologie.

Allgemeine Psychologie 17
Die Religionspsychologie in den „varieties . . ." 22
a) Wesen der Religion 24
b) Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung 29
c) Physiologische Bedingungen, Begleiterscheinungen und Erklärungen des religionspsychologischen Phänomens 33
d) Die Folgen des religiösen Bewußtseinszustandes 36
Psychologische Religionsphilosophie 41

B. Der Pragmatismus und die Religion.

Der Pragmatismus als Wissenschaftslehre nach dem „pragmatism" und „meaning of truth" 42
nach dem „will to believe" 48
Die pragmatische Methode, angewandt auf die Religion 52
Das Kriterium des biologischen Werts (nach den „varieties . . .") . . . 57
Die Religion im „will to believe" 63

C. Die pragmatistische Metaphysik, der Pluralismus.

Die Grundlagen der James'schen Metaphysik 67
Der Pluralismus als Hypothese 70
Der pluralistische Gottesbegriff 72
Der Meliorismus 76

II. Teil: Beurteilung der James'schen Religionsphilosophie.

James' Verdienste um die Religionspsychologie 80
Kritik des Pragmatismus als Wissenschaftslehre 81
Verdienste des Pragmatismus um die Religionsphilosophie 84
Unzulänglichkeiten der pragmatisch-pluralistischen Religionsphilosophie . . 85

Die Religionswissenschaft ist in unseren Tagen in ein neues Stadium getreten. War sie in den klassischen Zeiten der deutschen systematischen Philosophie (Leibniz bis Hegel) wesentlich dogmatische Religionsphilosophie[1]), d. h. eine philosophische Theologie, lang- oder kurzlebig je nach dem Alter ihrer sie völlig beherrschenden älteren Schwester, der Philosophie, — spekulative Theologie, entweder aufgebaut auf den immer wieder erneuten alten Gottesbeweisen oder der krönende Abschluß einer Moralphilosophie (Kant) oder Wissenschaft vom Absoluten (Hegel), — kurz die Religion eine Philosophie, die religiöse Glaubensvorstellungen identifiziert mit letzten philosophischen Ideen, eine Religionsphilosophie, die selbst Wissenschaft und Religionslehre war und doch keinem der beiden völlig gerecht wurde, so ist sie heute daran, reine Wissenschaft zu werden, d. h. das geschichtliche Ganze des religiösen Lebens in seinem tatsächlichen Bestande aufzufassen, in seinem Wesen zu bestimmen, von anderen Geistesgebieten zu trennen, zu ordnen und zu klassifizieren und danach, reinlich geschieden davon, die Frage nach der Wahrheit der Religion zu stellen; kurzgesagt, die Religionsphilosophie unserer Tage ist Wissenschaft von der Religion; sie erkühnt sich nicht mehr, die Religionslehre selbst zur Wissenschaft zu erheben.

Die Anfänge unserer heutigen kritischen geschichtlichen Erforschung der Religion reichen weit in die Periode der spekulativen Religionsphilosophie zurück, ja sogar die psychologisch vertiefte geschichtliche Erforschung des religiösen Lebens stammt bereits aus jener Zeit (Spinoza, Hume, die englischen Deisten, Jacobi, Herder, Schleiermacher). Aber oft wurde in der Folgezeit unter dem Einfluß Feuerbachscher Gedanken die religionsgeschichtliche und zumal die religionspsychologische Forschung mit dem Vorurteil betrieben, die Religion sei bloße Illusion, ja zuweilen geradezu mit der geheimen Absicht, unter Aufzeigung der Psychologie des primitiven religiösen Lebens den illusionären Charakter alles, auch des höheren religiösen Lebens aufzuzeigen. Die religionsgeschichtliche und religionspsychologische Forschung stand bislang vielfach unter dem Bann des Positivismus,

[1]) Vgl. E. Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen, Mohr 1905.

der in der Religion seiner Gegenwart die erste längst überwundene personifizierende und mythologisierende Form des menschlichen Denkens sich auswirken sah und sich berufen fühlte, dieser endlich durch die positive Wissenschaft den Garaus zu machen.

Aber in der mehr oder minder psychologisch vertieften Erforschung der Religionsgeschichte liegt nicht das eigentlich unterscheidende Kennzeichen der älteren und neueren Religionswissenschaft. Gewiß wird die religionsgeschichtliche Forschung in unseren Tagen mit einer Extensität und Intensität wie nie getrieben, — auch die Religionswissenschaft mußte ihr „historisches" Zeitalter spüren, — und bis weit in die Theologie der christlichen Kirchen macht sich diese Strömung geltend und wird auf dem Gebiet der christlichen Dogmengeschichte und der Erforschung des israelitischen Religionskreises, endlich nicht zum wenigsten gegenwärtig in der Aufhellung des unendlich komplizierten synkretistischen Hellenismus für die christliche Theologie besonders bedeutsam; gewiß hat insonderheit die Religionspsychologie eine neue Arbeitsausdehnung eben in unseren Tagen gewonnen oder erst sogar vielleicht ihren eigentlichen exakten Ausgang erlebt; nein, das ist das unterscheidende Kennzeichen der alten und neuen Religionsphilosophie, die scharfe und klare Trennung der Frage nach dem Wesen und der Wahrheit der Religion, die Erkenntnis, daß die Religion ein Geistesgebiet völlig sui generis ist, die Erkenntnis, daß eine spekulative naiv-dogmatische Religionsphilosophie der vor- und nachkantischen Zeit ein Ding der Unmöglichkeit ist, die Erkenntnis, daß Religionswissenschaft nur Wissenschaft von der Religion sein und nicht die religiösen Vorstellungen ohne weiteres als wissenschaftliche und philosophische Begriffe benutzen kann und darf, vielleicht zwar in der gutgemeinten Absicht, ihre Wahrheit erst damit zu begründen oder recht zu stützen; und endlich die Erkenntnis, daß die Begründung der Wahrheit der Religion nur aus ihrem Wesenscharakter erfolgen kann und damit die entschlossene Abschüttelung aller aus anderen geistigen Gebieten entnommenen Beweismethoden[1]). Es handelt sich heute in der Religionswissenschaft um zwei Dinge, um Religionsgeschichte und Religionspsychologie einerseits und eine Theorie des wissenschaftlichen und religiösen Erkennens andererseits. Quaestio facti und quaestio juris müssen geschieden bleiben und für sich gestellt werden. Damit ist gegeben, daß erst heute die Religion anfängt wissenschaftlich behandelt zu werden und daß ihr erst heute volle unparteiische Gerechtigkeit widerfährt.

Es sind jetzt deutliche Arbeitswege vorhanden. Und nicht nur sind die Wege gezeigt, sie sind bereits beschritten. Beschritten längst von der religionsgeschichtlichen Forschung, beschritten neuerdings seit kaum zwei Jahrzehnten von der jungen Religionspsychologie. In der Erkenntnislehre gehen zwar die Wege noch auseinander, obwohl auch hier schon eine gewisse Einigung erzielt ist, sofern die Kantische Erkenntnistheorie doch

---

[1]) Vgl. z. B. die jüngst erschienene Schrift von Friedrich Traub, Theologie und Philosophie, eine Untersuchung über das Verhältnis der theoretischen Philosophie zum Grundproblem der Theologie, Tübingen, Mohr, 1910.

überall mehr oder minder genuin oder mehr oder minder fortgebildet zu Grunde liegt und ihre auf Scheidung von Wissen und Glauben hindrängende Tendenz weithin als Parole akzeptiert ist.

Die Religionspsychologie im besonderen hat auch nicht wenig dazu beigetragen, die Scheidung der Arbeitswege als die einzig vernünftige Position erscheinen zu lassen; aber sie als solche ist natürlich durchaus nicht imstande, die Wahrheitsfrage zu lösen. Aber sie selbst führt unmittelbar vor die Wahrheitsfrage[1]), wenn sie uns das geschichtlich-mannigfaltige Phänomen psychologisch entfaltet, umgrenzt, geordnet und klassifiziert vorgeführt hat. Eben diese Arbeit zu vollführen, ist die Religionspsychologie äußerst geschäftig. Die deutsche Psychologie steht aber diesmal dabei durchaus nicht im Vordergrund. Das Bestreben der deutschen von W. Wundt geführten Psychologen, die psychologischen Phänomene rein kausal-mechanisch zu bearbeiten, bis in ihre kompliziertesten, qualitativ von einander differenziertesten Elemente aus quantitativ meßbaren einfachen abzuleiten und zu „erklären", hat bis jetzt für die höheren geistigen Phänomene zu wenig befriedigenden Ergebnissen geführt[2]). Weit erfolgreicher ist hierin die amerikanische Religionspsychologie, die auf ihre einfach beschreibende und klassifizierende Art dem religiösen Phänomen bereits weit gerechter geworden ist und seine charakteristische Fülle und Eigenart viel deutlicher hat erkennen lehren. Unter den amerikanischen Religionspsychologen ragt nun gegenwärtig unstreitig William James, bis vor kurzem Professor der Psychologie an der Harvard-Universität in Cambridge bei Boston in Nord-Amerika, seit seinen Gifford-Lectures „the varieties of religious experience" hervor[3]). Neben ihm hat vor allem G. Stanley Hall[4]), Präsident der Clark-Universität in Worcester (Mass.), eine ganze psychologische Schule gegründet, aus der eine Reihe höchst wertvoller religionspsychologischer und religionspädagogischer Arbeiten hervorgegangen sind und die zu ihren bekanntesten Schülern E. D. Starbuck[5]) und J. H. Leuba[6]) zählt. Seit 1904

---

[1]) Vgl. G. Wobbermins Vorwort zu James' „Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung".

[2]) Vgl. dazu wieder E. Troeltschs S. 1 genannte Schrift.

[3]) Am 27. August 1910, kurz nachdem dies geschrieben war, ist W. James aus dem Kreis der Lebenden geschieden. Vgl. des Verf. Nachruf in der „Zeitschrift für Religionspsychologie" IV, 9 S. 300ff., Leipzig.

[4]) G. Stanley Hall, Adolescence. 2 Vols 1904.

[5]) E. D. Starbuck, Psychology of religion, London 1899.

[6]) Leubas Arbeit ist besonders in folgenden Artikeln niedergelegt: Introduction to a psychological study of religion. Monist XI, 1900. — The content of religious consciousness. Monist XI, 1900, S. 536ff. — Religion, its impulses and its ends. Bibliotheca sacra 58, 1901, S. 751ff. — A study in the psychology of religious phenomena. American Journ. of Psychology VII, Nr. 3, 1896. — 'Faith.' American Journal of religious psychology and education I, 1. 04. — The field and the problems of the psychology of religion ibid. I, 2. 1904. — The tendencies fundamentales des Mystiques chrétiens. Revue philosophique 54, 1902. — On the psychology of a group of christian mystics. Mind XIV. — Fear, awe and the sublime in religion. American Journal of religious psychology and education II, Nr. 1. — The psychological origin and the nature of religion. London 1909.

erscheint das American Journal of religious psychology and education, das aber neuerdings wieder ins Stocken geraten zu sein scheint. Und seit der Übersetzung des James'schen Buches durch Prof. G. Wobbermin-Breslau 1907 und der Religionspsychologie Starbucks, den Arbeiten G. Vorbordts und der Gründung einer deutschen religionspsychologischen Zeitschrift[1]) ist auch bei uns das religionspsychologische Interesse erwacht, aber zu einer deutschen Religionspsychologie haben wir es trotz Wundt, Ebbinghaus u. a. noch nicht gebracht. Allerneuestem Datums ist die Gründung einer religionspsychologischen Arbeitsgemeinschaft durch Pfr. Stählin in Egloffstein (Mittelfr.).

William James war von Hause aus ein längst über die Grenzen Amerikas hinaus hochgeschätzter Psycholog. Bereits 1890 ist seine große zweibändige Psychologie erschienen „The Principles of Psychology"[2]), ein allgemein als standard-work anerkanntes Buch; eine kleinere Ausgabe davon (Textbook of Psychology) hat M. Dürr übersetzt[3]). 1897 erschienen einige durch ihre Diktion und Darstellungskraft ausgezeichnete philosophische Essays, — eine glänzende Probe amerikanischer wissenschaftlicher Vortragskunst in populärer Form, — betitelt „The will to believe"[4]), in denen J. seine Weltanschauung als „Wille zum Glauben" oder besser als „Recht zum Glauben" gegen Agnostizismus und Positivismus verteidigt. Die ersten fünf Essays hat Th. Lorenz 1899[5]) übersetzt. 1899 veröffentlichte J. psychologisch-pädagogische Vorlesungen, die er in einem Ferienkurs für Lehrer gehalten hat als „Talks to teachers on psychology", denen er noch drei Ansprachen an Studenten „And to students on some of life's ideals"[6]) hinzufügte. Fr. Kiesow-Turin hat den psychologischen Hauptteil ins Deutsche übersetzt[7]). Eine kleine Studie „On human immortality, two supposed objections of the doctrine" erschien 1898, ursprünglich als Ingersoll-lecture gehalten[8]). Dann 1901/02 hielt J. die schon oben genannten brillanten Gifford-Lectures in Edinburgh, die 1904 als „The varieties of religious experience, a study in human nature" erschienen[9]). Dieses Buch ist inzwischen, zumal seit seiner deutschen Übersetzung, bei uns in Deutschland jetzt vielleicht mehr gelesen und diskutiert denn in der Heimat seines Verfassers.

1907 publizierte J. eine Schrift, die bis jetzt den meisten Staub aufgewirbelt und zu den hitzigsten philosophischen Diskussionen besonders in England und Amerika Anlaß gegeben hat, „The pragmatism, a new name for some old methods of thinking".[10]) W. Jerusalem in Wien, der in ihr seine eigene Erkenntnislehre und seinen eigenen philosophischen Stand-

---

[1]) Bei Carl Marhold in Halle, red. von Oberarzt Bresler, Prof. Runze-Berlin und Dr. Klemm-Leipzig.
[2]) New York, Henry Holt & Co., London, Macmillan & Co.
[3]) Quelle & Meyer, Leipzig 1909.
[4]) New York und London, Longmans & Green & Co.
[5]) Stuttgart, Frommann, 1899, mit einem Vorwort von Friedrich Paulsen.
[6]) New York, Henry Holt, London, Macmillan.
[7]) Deutsch „Psychologie und Erziehung", Leipzig, W. Engelmann, 1900.
[8]) London, Longmans & Green, 1898.
[9]) Longmans & Green.
[10]) Longmans & Green, New York, 1908.

punkt wiederfand, hat sie sofort ins Deutsche übersetzt, erschienen 1908[1]). Das, was in den früheren J.'schen Schriften nur hin und wieder angedeutet war, kommt hier zu vollem Ausdruck. Aus der sich nun erhebenden Diskussion, die mit vielen Mißverständnissen zu kämpfen hatte, — das Buch Pragmatismus ist der Niederschlag populärphilosophischer Vorlesungen, — sind wichtige Arbeiten in den Fachzeitschriften zu nennen. Für unseren gegenwärtigen Zweck hebe ich nur einige von J. selbst geschriebene Artikel im 1904 gegründeten „Journal of philosophy, psychology and scientific methods[2]), die teilweise schon vor dem eigentlichen Pragmatismusstreit entstanden sind, hervor: „Does consciousness exist?" ibid. I, 18, „A world of pure experience" I, 20, „The pragmatic method" I, 25, die sogenannte später oft zitierte „California-adress" und „The thing and its relations" II, 2, die zusammengenommen in das, was J. seinen „radikalen Empirismus" nennt, den besten Einblick gewähren. Das Journal of philosophy, psychology and scientific methods war das philosophische Sturmzentrum im Pragmatismusstreit der nächsten Jahre und ist es noch. Die gegenseitigen Mißverständnisse aber nahmen so zu, daß J. 1909 in Buchform eine Reihe wichtiger älterer, kürzlich erschienener und frisch konzipierter Artikel zusammenfaßte, die noch einmal klarmachen sollten, was eigentlich mit Pragmatismus gemeint ist, und zwar unter dem Titel „Meaning of truth".[3]) Es ist noch nicht übersetzt. Im selben Jahr kurz zuvor veröffentlichte J. seine Metaphysik in dem Buche „A pluralistic universe",[4]) dem seine Hibbert-Lectures im Manchester college zu Grunde liegen. Prof. Dr. Goldstein-Darmstadt hat eine Übersetzung in Bearbeitung. Unter deutschen Philosophen zählt J. unter seine Gesinnungsgenossen Mach, Avenarius, Ostwald, Simmel, Jerusalem, G. Jacoby, auch Eucken, selbst Lotze und Sigwart; in Frankreich H. Bergson und E. Boutroux; in Italien Papini; in Amerika selbst John Dewey[5]), früher Professor in Chicago, jetzt an der Columbia-Universität in New York. Der eifrigste Pragmatist, der seinen Standpunkt aber als „Humanismus" bezeichnet, ist J.'s englischer Kollege F. C. S. Schiller in Oxford.[6])

Wie sehr J. an dem Problem der Religion interessiert ist, zeigen schon die Titel seiner Bücher an. Seine früheren essays sind betitelt „Will to believe" und haben fast ausnahmslos das Recht des Glaubens zum Gegenstand. Seine varieties of religious experience sind ein Standardwork religiöser Psychologie und enthalten am Schluß J.'s eigene Bewertung der Religion und die Ansätze seiner pluralistischen Metaphysik. Das Buch „Pragmatism" und ebenso „A pluralistic universe" ist von der ersten bis zur letzten Seite von der Diskussion religiöser Konzeptionen

---

[1]) Leipzig, Dr. W. Klinkhardts philos.-soziolog. Bücherei 08.
[2]) Published fortnightly by the Science Press, Lancaster, Pa. and N. Y.
[3]) Longmans & Green, 1909.
[4]) Longmans & Green, 1909.
[5]) Studies in logical theory. Chicago 1903.
[6]) F. C. S. Schiller, „Humanism" 1903. — „Studies in humanism" 1907, London, Macmillan.

und der Definition und Erläuterung ihrer Wahrheit durchzogen. Ja, es ist vielleicht nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß die ganze pragmatistische Bemühung um die Definition von truth letztlich das Streben zur Wurzel hat, Prinzipien zu finden, die das Recht der Konzeptionen einer persönlichen Lebensanschauung dartun. Nichts anderes ist ja auch die Grundtendenz der varieties, deren Untertitel: „A study in human nature" wohl zu beachten ist. Der Pragmatismus, von Schiller 'Humanismus' genannt, ist ein Stiefbruder des Primats der praktischen Vernunft[1]). Ist dem aber so, dann sind wir nahe daran, in die Linie Kant, Fichte, Lotze, A. Ritschl einzubiegen und die religionsphilosophische Aufgabe, die der Pragmatismus stellt, wird besonders reizvoll und bedeutsam.

Wer James' Bücher gelesen, ist überrascht von der beweglichen, anschaulichen, reich mit Beispielen aus dem Leben durchsetzten Art der Darstellung. James hat eine literarische Ader, er ist ein Schriftsteller, nicht nur ein Philosoph; es ist ein Genuß, seine Essays zu lesen, denn das sind seine Bücher schließlich alle. Es ist eine allgemeine und sehr häufig geübte Sitte in Amerika, Professoren zu Vorträgen in Klubs und zu einer Serie von Vorlesungen, die von umfangreichen Stiftungen fundiert sind, einzuladen[2]). Dazu treten die vielen „Sommerschulen", d. h. Ferienkurse und Ferienvorlesungen, im Juli; solchen Gelegenheiten dankt mancher Aufsatz J.'s seine Entstehung. Freilich entsteht hier mit Rücksicht auf das Publikum die Gefahr, die philosophische theoretische Exaktheit und die begriffliche Schärfe zu Gunsten einer leichten gefälligen Form und einer brillanten Darstellung hintanzusetzen. Die fesselndste Lektüre sind sicher die varieties, fesselnd durch die beneidenswerte Fülle von Beispielen und Zitaten, Stellen aus Autobiographieen und religiösen Bekenntnissen von Propheten, Religionsstiftern, Sektengründern und Heiligen aller Zeiten.

Bei W. James zeigen sich nun alle die Vorzüge, die wir an der gegenwärtigen Religionswissenschaft gerühmt haben. Als erste Grundfrage kennt er allein die quaestio facti. Sie folgt bei ihm unmittelbar aus seiner philosophischen Grundstellung; J. ist Empirist, er nennt sich selbst sogar 'radikaler Empirizist'[3]). Von dieser Grundfrage ist scharf die andere zu scheiden, die quaestio juris. Die erste Hauptsache ist ihm Darstellung des religiösen Phänomens, wie es sich aufzeigen läßt aus dem geschichtlich-wirklichen Strom des Lebens selbst. Diesem Bemühen dient die Fülle der religiösen Selbstzeugnisse. Seine Eigenart wird zu bestimmen gesucht, es wird klassifiziert, nachdem sich Hauptmerkmale und Hauptunterschiede von anderen Geistesgebieten und innerhalb des Phänomens selbst bestimmte Typen herausgestellt haben. Daran reiht sich die Erörterung der Wahrheitsfrage oder die Frage nach der Bewertung der Religion. Sie sucht J. auf eine neue Weise zu lösen. Der psychologische Befund und die be-

[1]) Vgl. L. Steins Aufsatz „Der Pragmatismus" im Archiv für systematische Philosophie, 1908 und Th. Lorenz, Das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant, Kantstudien XIV, 1, 1909.

[2]) cf. H. Münsterberg, Amerika und die Amerikaner. Berlin 1904.

[3]) Vgl. z. B. Wille zum Glauben, Vorwort S. X.

sondere psychologische Erklärung der religiösen Phänomene, ihre Eingliederung unter allgemeinpsychologische Erscheinungen, ihre allgemeinphysiologische Bedingtheit gibt noch keinen Maßstab zur Beurteilung an die Hand, es sei Billigung oder Verwerfung. Sondern die Wahrheit der Religion wird „pragmatisch" festzustellen gesucht. Es kann hier noch nicht erörtert werden, was darunter zu verstehen ist. James hat die erste pragmatische Religionsphilosophie geliefert. Die Religionsphilosophie ist ja immer von dem allgemeinphilosophischen Standpunkt des Denkens abhängig. Wer z. B. in die Geschichte der Theologie blickt und die einander ablösenden Systeme mit der zeitgenössischen Philosophie vergleicht, findet bald unschwer heraus, wie die Theologie in ihren religionsphilosophischen Ansatzpunkten stets genau in den Rahmen der allgemeinen zeitgenössischen Philosophie paßt. So ist das altkirchliche Dogma konzipiert auf dem Boden des Hellenismus, die Scholastik ist bei Aristoteles in die Schule gegangen, Augustin war Neuplatoniker; im neunzehnten Jahrhundert wagte die Theologie den Tanz mit Hegel und heute stützt sie sich meist auf eine mehr oder minder Kantische Erkenntnistheorie. Auch die metaphysikfreie Ritschl'sche Theologie ist begreiflich als Gegenglied zum wissenschaftlichen zeitgenössischen Positivismus und paßt in Lotzes Wertlehre; und die jüngsten Bestrebungen zeigen deutlich den Ansatz und die Spuren einer neufichteischen Wertmetaphysik. Kaum hat der Pragmatismus eingesetzt, so entsteht sofort das Begehren, auch dieser Philosophie eine Religionsphilosophie einzupassen und zu sehen, wie sich die Religion in der neuen Perspektive ausnimmt.

Aber ehe wir nun den Pragmatismus selbst darstellen, wollen wir uns zunächst darauf beschränken, ein allgemeines Bild der philosophischen Gesamthaltung J.'s zu gewinnen: James ist von Haus aus Psycholog. So sieht er alles in psychologischem Lichte, d. h. seine Art ist es, gleich dem Dichter alles konkret und anschaulich zu sehen. Daher seine radikalempirische Haltung. Daher ist er ein Feind alles Abstrakten, das nicht ein konkretes Äquivalent aufzuweisen vermag. Konkrete wirkliche Einzelheiten, nicht bloße Ideen, die in der Luft schweben, die fein wie Äther und klar wie Himmelsblau, aber auch so „dünn" und saftlos und unwirklich sind und alle Fülle des Lebens und der Wirklichkeit verloren haben, sind ihm allein wichtig.

Als Psycholog hat er als Wurzel aller Philosophieen und Weltanschauungen die verschiedenen Temperamente aufgespürt. Psychologisch verstanden ließe sich der Fichtesche Satz, der freilich ethisch gemeint ist, hier zitieren: „Was für eine Philosophie einer hat, hängt davon ab, was für ein Mensch er ist". Mit kühnem Griff hat J. es unternommen, alle Philosophien und Weltanschauungen in zwei Reihen zu ordnen, sie auf zwei Grundtemperamente zu beziehen, die er in seiner drastischen und originellen Art die tough-minded und die tender-minded nennt.[1]) Man hat es mit „Grobkörnige" und „Zartfühlende" wiederzugeben versucht. In der Religion treten diese Typen als Optimisten und Pessimisten, als „once-born"

[1]) Vgl. Pragm. S. 7.

und „twice-born“ oder als „healthy-minded“ und „sick souls“ auf[1]). In den letzten Weltanschauungsfragen entscheiden nicht mehr Verstand oder Gründe, sondern emotionale Wünsche und Bedürfnisse, Postulate und persönliche Entscheidungen. „Wir mögen sagen, was wir wollen: der ganze Mensch in uns ist bei der Arbeit, wenn wir unsre philosophischen Meinungen bilden. Der Intellekt, der Wille, der Geschmack, das Gefühl . . . die törichte Abstraktion eines Intellekts, welcher alle seine Beweisgründe in Worten formuliert und ihre Wahrscheinlichkeit sorgsam durch einen gemeinen Bruch abschätzt, sodaß sie allein durch die Größe seines Zählers und Nenners bestimmt wird, ist theoretisch ebenso albern, wie praktisch unmöglich. Es ist fast unglaublich, daß Männer, die selbst als Philosophen tätig sind, behaupten, daß ohne Mitwirkung persönlicher Vorliebe und persönlichem Glauben oder Ahnen eine Philosophie konstruiert werden kann oder je konstruiert worden ist.“ (W. z. Gl. S. 100 – 101) oder im Pragm. S. 3 f.: „Die Geschichte der Philosophie ist zum großen Teile die Geschichte des Aufeinanderprallens menschlicher Temperamente . . . [der Philosoph] vertraut seinem Temperament. Er wünscht eine Welt, die dazu paßt, und glaubt deshalb an jedes Weltbild, das dazu paßt . . . [dieses] das stärkste von allen Argumenten wird nie ausgesprochen.“ Und am a. O. S. 22: „Was das System sein will, das ist ein Bild von dieser großen Welt Gottes, was es wirklich ist, das ist eine – ach so überwältigend deutliche – Aufklärung darüber, wie gründlich seltsam oft die persönliche Eigenart eines unsrer Nebenmenschen beschaffen ist.“ In seiner Klassifizierung der philosophischen Grundrichtungen und ihrer Zurückführung auf zwei Grundtemperamente rechnet J. die skeptischen Empiristen, Sensualisten, Materialisten oft pessimistisch, fatalistisch und irreligiös gestimmt auf die eine Seite unter die tough-minded, und die dogmatischen idealistischen Intellektualisten und Rationalisten mit ihrer optimistischen religiösen Haltung und ihrem Eintreten für Willensfreiheit auf die andere unter die tender-minded.[2]) Der wichtigste Unterschied zwischen beiden ist aber nach J. ihr Verhältnis zu Monismus und Pluralismus[3]). J.'s Temperament ist selbst vorwiegend tough-mindedness; er beansprucht radikaler Empirist zu sein, in dem Sinn, daß alles, alle Ideen und Abstrakte, alle Hypothesen und Konzeptionen, also auch der Wahrheitsbegriff, auf das Konkrete, Einzelne, d. h. das Empirisch-wirkliche, bezogen werden müssen und nur in dieser Bezogenheit Sinn und Bedeutung haben, nur mit dem flagranten Unterschied von den Empiristen gewöhnlichen Schlages, daß für ihn kein Anspruch besteht, den er dogmatisch bejaht, aber ebensowenig auch einer, den er dogmatisch verneint, wenn er sich als Zeugnis von wirklichen und konkreten Tatsachen auszuweisen vermag. Just die pragmatistische Haltung, die schließlich mit der sogenannten „radikalempirischen“ identisch ist, ist der Zauberschlüssel, beide Schlösser der wissenschaftlichen und religiösen Interessen zu öffnen und einer radikalempiristischen Religionsphilosophie den Weg zu erschließen.

[1]) Vgl. M. d. v. E. S. 74 u. 122 ff.
[2]) Vgl. die Tabelle in Pr. S. 7.
[3]) Vgl. W. z. Gl. Vorwort S. XI°.

Mit diesem Psychologismus, der die Philosophien im Licht der Temperamentsunterschiede sieht, ist ein relativistischer Individualismus gegeben, der nirgends absolute Wahrheit duldet, weil ihm jeder Anspruch als empirisch gegeben zunächst gleich wertvoll erscheint. Wohl kennt der Pragmatismus einen Weg durch das historische Gewirre verschiedener Wahrheits-Ansprüche, aber auch dieser Weg beansprucht, den Empirismus prinzipiell nicht zu überschreiten, nämlich die biologische Auslese. Mit dem Relativismus und Individualismus kommt in die pragmatistische Philosophie ein gewisser skeptischer Zug, der aber nicht pyrrhonistischer Natur ist. Denn J. hat nirgends geleugnet, daß es Wahrheit gibt und daß wir sie erkennen können, nur wissen wir nicht genau, wann wir sie erreicht haben: kein Glockensignal ertönt, wenn wir sie erfaßt haben. J. wehrt sich mehrere Male entschieden dagegen, als Skeptizist angesprochen zu werden[1]), er ist es gerade, der dem Glauben im „will to believe" die Bahn bereiten will, der dem Zaudern und Zweifeln die entschlossene Tat gegenüberstellt. Diese Mittelstellung zwischen Agnostizismus und Skeptizismus einerseits und Dogmatismus und Absolutismus andererseits werden wir noch oft wiederfinden. Sie entspricht genau J.'s individualistisch-relativistischem Temperament, das keinen Absolutismus duldet, einen positiven so wenig wie einen negativen, und der doch zugleich beiden, den empirischen und idealen Interessen, gerecht werden will.

Betrachten wir den radikalen Empirismus[2]) der pragmatistischen Haltung noch genauer. J. sagt selbst darüber im Pragm. S. 31 f.: „Der Pragmatismus repräsentiert eine durchaus vertraute Richtung in der Philosophie, nämlich die empirische Richtung, allein er repräsentiert sie in einer radikaleren[3]) und zugleich einwandfreieren Form als die war, die sie bisher angenommen hatte. Ein Pragmatist wendet einem ganzen Haufen veralteter Gewohnheiten, die den Fachphilosophen lieb geworden sind, ein für allemal entschlossen den Rücken. Er wendet sich weg von Abstraktionen und Unzulänglichkeiten, weg von Problemlösungen, die nur Worte sind, weg von schlechten apriori-Begründungen, von festgelegten Prinzipien, von geschlossenen Systemen, weg von dem Absoluten und den Ursprüngen. Er wendet sich vielmehr

---

[1]) Vgl. die Replik J.' gegen Rickerts (und Münsterbergs) Anklage auf Skeptizismus und Relativismus in meaning of truth, S. 265 Anm.

[2]) In dem Aufsatz „Does consciousness exist?" (J. of philos, I, 18) setzt J. consciousness = things known; „Knowing ist a particular sort of relation towards one another" und in „A world of pure experience" (Journal of philos I, S. 539 und 561 ff.) versteht J. unter 'pure' experience und „radikal" Anerkennung der Beziehungen (relations) zwischen Objekten, wo sie bestehen, aber auch nur da. Ihm sind die kategorialen Beziehungen also „empirisch" und vorgefunden. „pure experience" ist nur ein anderer Name für den „flux or stream of experience" oder für „thoughts" oder „sensations" oder „facts". Vgl. dazu die Def. von „pure experience" in „the experience of activity" (psych. review. Vol. XII Nr. 1): Pure experience is a postulate: nothing shall be admitted as fact, except what can be experienced at some definite time by some experient. . . . everything real must be experienced, and any kind of thing experienced must somewhere be real (p. 3).

[3]) Von mir gesp.

zu der Wirklichkeit und Angemessenheit, zu den Tatsachen, zum Handeln und zur Macht. Das bedeutet soviel als Herrschaft der empirischen Stimmung und ehrliches Aufgeben des rationalistischen Temperaments[1]). Es bedeutet die freie Luft und die mannigfachen Gestaltungen der Natur, entgegengehalten dem Dogma, der Künstelei, dem Anspruch auf endgültige Wahrheit." Dieser Empirismus ist von L. Stein[2]) nicht übel Neu-Humismus genannt worden, es ist in der Tat eine Art Neu-Nominalismus[3]) in einem neuen Gewande unter neuen Bedingungen, aber derselbe alte erbitterte Haß gegen Abstrakta, Dogmen, Prinzipien und Aprioris und die Freude an Tatsachen, am Einzelnen und an der „Wirklichkeit". Unsren Kant weiß J. nur als Intellektualisten und Rationalisten zu verstehen, der fertige Kategorien, die aus dem Nichts zu kommen scheinen, über den Strom der Wirklichkeit stülpt. Kategoriale Beziehungen aber sind, sofern sie nicht in der Wirklichkeit selbst schon vorgefunden werden, leere Konstruktionen, die Einheit vortäuschen, wo keine besteht.

Andererseits verkennt J. nicht das aktive, spontane Element in unserer Erkenntnis. Im Gegenteil ist J. sein Leben lang in seiner wesentlich funktionellen Psychologie[4]), die das Schema der reflex-action zum Zentrum hat, dafür eingetreten, daß unser Geist nicht ein leeres weißes Blatt ist, auf das die Außenwirklichkeit ihre Zeichen malt, — wozu auch diese bloße „Doppelausgabe" der Welt? — sondern ein Reaktionsapparat[5]), der auf seine individuelle charakteristische Weise auf die Reize der Außenwelt reagiert und das Erfahrungsmaterial nach seinen speziellen Interessen auswählt, nach seinen Zwecken und Bedürfnissen. In seiner Psychologie formuliert J. geradezu den Satz: „Reality means simply relation to our own emotional and active life. In this sense, whatever excites and stimulates our interest is real." (Vol. II, p. 285.) Deshalb ist das Fertigsein und die monotone Einheitlichkeit der Kantischen Kategorien dem Empiristen so verhaßt. Unsere Lebenszwecke sind nie erschöpft, die Wirklichkeit ist stetig wachsend und werdend[6]), auch unsere Kategorien werden ständig je nach den Bedürfnissen gebildet und verdanken ihnen ihr Dasein, so festgewurzelt und nützlich sich auch die populärsten unter ihnen wie „Ding, Identität, Verschiedenheit, Gattungen, Geister, Körper, Eine Zeit, Ein Raum, Subjekt und Attribut, Kausalität, Phantasiegebilde und Wirklichkeit" (Pr. S. 108) bisher erwiesen haben mögen[7]). Den anglo-amerikanischen Hegelianismus

---

[1]) Von mir gesp.

[2]) In seinem S. 6 Anm. gen. Aufsatz.

[3]) J. selbst leugnet seine Verwandtschaft mit dem Nominalismus keineswegs, vgl. Pr. S. 63 und 168. cf. auch Baldwin, The Limits of Pragmatism. Psych. Review XI, 04.

[4]) cf. in den Principles of Psychology, bes. Kap. I u. II, ferner Vol. I p. 12ff. 82ff., 284ff., 420ff., 510ff. und Vol. II p. 375ff., 404ff.

[5]) Vgl. die kurze aber prägnante Darstellung der Reaktionstheorie in 'Will to believe' (engl. S. 113—114). (Diese Stelle hier ganz zu zitieren, würde zuviel Raum einnehmen!)

[6]) S. Pr. S. 165.

[7]) Vgl. hierzu das ganze Kap. V des Pragm.

eines Green, Bradley[1]) und Royce[2]) verfolgt J. auf Schritt und Tritt als Rationalismus oder „lasterhaften" Intellektualismus, der einen Begriff ohne Rücksicht auf die durch ihn repräsentierte Wirklichkeit, bezüglich der ihm allein Bedeutung zukommt, gebraucht[3]). Unter „Empirismus" versteht J. dabei die philosophische Haltung, das Ganze aus seinen Teilen, und unter „Rationalismus", die Teile vom Ganzen aus zu erklären (vgl. pl. univ. p. 7 f.). Der Rationalismus geht daher mit dem metaphysischen Monismus, der Empirismus mit dem metaphysischen Pluralismus, den zu verteidigen das ganze Buch 'A pluralistic universe' geschrieben ist. Uns in Deutschland liegt die ganze Debatte über das monistische metaphysische Absolute und seine Vorstellbarkeit ziemlich fern; unser Neu-Kantianismus hat der Hegelschen oder einer hegelianisierenden Metaphysik fast völlig den Garaus gemacht. Nicht so auf anglo-amerikanischem Boden. Hier steht Hume wider Hegel, James wider Royce und Schiller wider Bradley, und das mittelalterliche Drama „Nominalismus oder Realismus" zieht wieder einmal, freilich in neuer Einstudierung und Inszenierung, über die philosophische Bühne. J. selbst bekennt seine Verwandtschaft mit Nominalismus, Utilitarismus und Positivismus, soweit sie antiintellektualistische Tendenzen repräsentieren (Pr. S. 33). Aber im Unterschied von ihnen allen nennt er seinen Empirismus „radikal"; weil ihm auch die eingewurzeltsten Doktrinen des Positivismus nur Hypothesen sind. „Ich nenne ihn 'radikalen Empirismus', weil er auch die Lehre des Monismus als Hypothese behandelt und nicht auf halbem Wege stehen bleibt, wie es der unter dem Namen des Positivismus, Agnostizismus oder des wissenschaftlichen Naturalismus umgehende Empirismus so häufig tut, indem er dogmatisch behauptet, mit dem Monismus habe sich alle Erfahrung irgendwie in Einklang zu bringen . . .; für den ersten Blick stellt die Welt einen Pluralismus dar . . . Absolute Einheit aber ist noch immer nicht entdeckt worden . . ." (W. z. Gl. Vorwort S. X ff.) Der Radikalismus und Antiintellektualismus dieses pragmatischen Empirismus geht soweit, wie wir sehen werden, daß auch der Wahrheitsbegriff seines rationalen Charakters entkleidet und versucht wird, für ihn ein Äquivalent im konkreten Geschehen zu finden, das uns deutlich sagt, was wir eigentlich bei „wahr" meinen. „Aus Tatsachen ergeben sich Wahrheiten, diese aber dringen wieder weiter in die Tatsachen ein und fügen neue hinzu. Diese neuen Tatsachen schaffen oder offenbaren neue Wahrheiten, und so geht es immer weiter bis ins Unendliche. Die Tatsachen selbst sind dabei nicht „wahr", sie sind einfach. Wahrheit ist die Funktion unsrer Urteile, die inmitten der Tatsachen entstehen und enden." (Pr. S. 142 f.) oder in „Meaning of truth" S. 41 Anm. 6: „The whole truth-relation falls inside[4]) of the continuities of concrete experience and is constituted of

---

[1]) Verf. von „Appearance and reality".

[2]) Verf. von „religious aspect of philosophy", „spirit of modern history of philosophy", „problem of good and evil", „The world and the Individual", 2 Vols., „Philosophy of loyality", „Conception of God" etc.

[3]) Vgl. plur. univ. p. 60.

[4]) Von mir gesp.

particular processes . . .“ [1]) oder sehr charakteristisch in dem erkenntnistheoretischen Schlußdialog (M. of tr. p. 295): „Where you see three[2]) distinct entities in the field, the reality, the knowing and the truth, I see only two. Moreover, I can see what each of my two entities is known-as, but when I ask myself, what your third entity, the truth, is known-as, I can find nothing distinct from reality[2]) . . .“ Doch eine eingehende Erörterung speziell des pragmatischen Wahrheitsbegriffs müssen wir uns hier noch versagen.

Wir zitierten oben S. 9 eine Stelle, in der J. vom Pragmatismus sagt, daß er sich wegwende von Abstraktionen und hinwende zur Wirklichkeit, zu den Tatsachen, zum Handeln und zur Macht. Damit ist der Pragmatismus oder die pragmatistische Haltung nicht nur in ihrer empiristischen Tendenz charakterisiert, sondern ebenso in ihrer weiteren aktivistischen oder voluntaristischen[3]). Der Aktivismus ebenso wie der Empirismus ist aus J.'s Psychologie verständlich, nach deren Grundkonzeption das Bewußtsein eine Reaktionsmaschine ist[4]). Wir kopieren nicht nur die Wirklichkeit, sondern gestalten sie um nach unseren Lebensinteressen: „Die Welt, sagt er [Schiller], ist ihrem Wesen nach *ὕλη* (ungeformter Stoff), sie ist das, was wir daraus machen. Es ist ganz nutzlos, sie durch das zu definieren, was sie ursprünglich war oder durch das, was sie, getrennt von uns, ist. Sie ist das, was man aus ihr macht. Kurz, die Welt ist voll Plastizität (zitiert aus „Personal idealism“ p. 60). . . .“ (Pr. S. 154). Und an anderer Stelle: „Was wir von der Wirklichkeit aussagen, das hängt also von der Perspektive ab, in die wir sie hineinstellen“ (Pr. S. 156); „Wir teilen also den Strom der sinnlich gegebenen Wirklichkeit nach unsrem Willen in Dinge. Wir schaffen die Subjekte unsrer wahren und ebenso unsrer falschen Urteile. Wir schaffen auch die Prädikate. Viele Prädikate drücken nur die Beziehungen der Dinge zu uns und unsren Gefühlen aus“ (Pr. S. 162). „Wir sind schöpferisch[5]) in unsrem Erkennen“ (Pr. S. 163). Diese Lehre nennt Schiller 'Humanismus' (vgl. Pr. Kap. VII), sofern die menschlichen Interessen der Wirklichkeit die Sprache geben, die sie zu sprechen scheint.

Bei diesen zuletzt zitierten Sätzen mag man sich manchmal an Kant erinnert fühlen; auch J. gibt diesem Gefühl (Pr. S. 158) Ausdruck und doch sagt er, daß sich diese pragmatisch-humanistische Lehre zu Kant verhalte „wie ein Satyr zu Hyperion“ (Pr. S. 158), „aber zwischen Kategorien, die aufblitzten, bevor die Natur da war, und Kategorien, die sich im Beisein der Natur allmählich bildeten (als sich bewährende Erfindungen des früheren commonsense vgl. Kap. V des Pragm.), gähnt die ganze Kluft zwischen Rationalismus und Empirismus“ (Pr. S. 158). Alle Erkenntnis ist geformt im Dienst der aktiven Persönlichkeit und ihrer Interessen.

[1]) Vgl. auch ebenda p. 162.
[2]) Von mir gesp.
[3]) Vgl. auch in Schillers Studies in Humanism, 1907, Kap. I, S. 12: Humanism a conscious application to epistemology of a teleological psychology which implies ultimately a voluntaristic metaphysic“.
[4]) S. oben S. 10.
[5]) Von mir gesp.

Alle Konzeptionen sind konzipiert auf dem Boden der Lebenszwecke. Und so kommen wir im interessierten Handeln der Wirklichkeit am nächsten: „Unsre Taten, unsre Tummelplätze, wo wir uns selbst zu schaffen, wo wir zu wachsen glauben, sie sind diejenigen Teile der Welt, denen wir am nächsten stehen, die Teile, von denen wir die intimste und vollständigste Kenntnis haben . . ." (Pr. S. 184).

Aber nicht nur in dem sekundären Charakter aller Erkenntnis macht sich dieser humanistische Aktivismus geltend, sondern vor allem in dem Entscheid der letzten Lebensfragen, der Weltanschauung. Und gerade hier wird die Antithese zum Rationalismus am schärfsten. Ihrer Verteidigung dient der ganze Band Essays on the will to believe, ja schließlich dienen ihr mehr oder minder J.'s sämtliche Schriften. J. verficht das Recht des Glaubens; so ist der oft verspottete Titel zu verstehen, das Recht zu glauben in der Richtung, in die den Menschen seine vitalsten Bedürfnisse als handelndes und lebendiges sich durchsetzendes Wesen weisen. „Die Gefühlsseite unsres Wesens darf nicht nur, sondern muß eine Option zwischen verschiedenen Behauptungen entscheiden, wo es sich um eine echte Option handelt, welche ihrer Natur gemäß nicht aus intellektuellen Gründen entschieden werden kann; denn wenn man unter solchen Umständen sagt: Triff gar keine Entscheidung, sondern laß die Frage offen', so ist dies selbst eine gefühlsmäßige Entscheidung — ebenso als wenn man sich für Ja oder Nein entschiede, — und mit derselben Gefahr verknüpft, die Wahrheit zu verlieren" (W. z. Gl. S. 12).

Dieser Aktivismus durchzieht als Grundton auch den pragmatistischen Wahrheitsbegriff. Die wahre Idee muß uns nicht nur zu dem von ihr bezeichneten empiristischen Konkretum hinleiten, sondern Wahrheit wird da gefunden, wo sich Ideen nützlich erweisen, wo sie nützliche Konsequenzen offenbaren, es sei ein Abstraktum[1]), das uns zum Konkreten leitet, oder ein Objekt, das an seinen Wirkungen erkannt wird, oder endlich ein Glaube, der gleichbedeutend mit unsrem Handeln ist[2]).

So bestimmt ein „dramatisches" Temperament, vorwiegend „grobkörnig" und um die konkrete Wirklichkeit besorgt, J.'s philosophische Gesamthaltung, aber durchaus nicht ohne starke voluntaristische Akzente. Die Wirklichkeit ist selbst nicht eine statische, sondern eine dynamische. Die Welt ist nicht fertig, sie wird und wächst, sie ist „in the making, not ready-made". Wir selbst sind ein Teil dieses werdenden Weltprozesses und wir selbst mit unsren Taten, Entscheidungen und persönlichen Interessen sind vielleicht die entscheidenden Faktoren (vgl. W. z. Gl. S. 67). Aber eben diese im Fluß begriffene Wirklichkeit mit all ihren Kontrasten, Zusammenhängen und Zusammenhangslosigkeiten ist ein Vielfaches, nicht eine Einheit. Vielfach sind auch die in ihr zu ihrer „Erlösung" wirkenden Geister, unsre Helfer im Kampf ums Leben[3]).

---

[1]) Vgl. J. B. Pratt, What is pragmatism? New York 1909, Kap. II.

[2]) Vgl. J. Dewey, What does pragmatism mean by 'practical'? J of phil. V, 08, S. 85 ff.

[3]) S. später IC die Darstellung der Metaphysik. S. 250 ff.

Dieses Ineinander empirischer und energistischer Tendenzen findet seine Einheit wohl am ehesten im Begriff „Leben". J.'s Philosophie ist Biologismus. Das ist die unausgesprochene Grundkonzeption, wie auch bei J.'s Freund, Henry Bergson. Leben, wie es ist und fließt in seiner psychologisch erfahrenen Mannigfaltigkeit und Buntheit, nicht wie es vorgestellt und vorgespiegelt wird in kategorialen künstlichen Schemata und Prokrusteseinheiten. Leben, nicht nur, wie es ist als eine brutale von uns unabhängige Wirklichkeit, der wir untätig zuschauen oder die wir bloß kopieren, sondern wie es von uns mitgeschaffen wird, auf das wir mit unserem Temperament reagieren. Fließendes Leben, einem ungesicherten Ziel[1]) zu, ohne Prädestination und göttliche Allwissenheit, ohne alles umschließende Gesetze, kategorische Imperative und alleinseligmachenden Glauben, eine unfertige Welt, zu der jeder seinen Beitrag liefert und die jeder mitgestalten muß, — ein ernstes Spiel, in dem vielleicht nur ein Teil „gerettet" wird und ein Teil „verloren" geht.[2])

Zwei Grundtendenzen scheinen sich mir also in J.'s allgemeinphilosophischem Grundstandpunkt zu vereinigen. Die eine geht aus von den Tatsachen, dem Urdatum aller Erkenntnis, dem ungefärbten Befund der Erfahrung. Die eine ist also Empirismus, ein Empirismus, der zugleich Relativismus ist, der in seinem Radikalismus nichts Dogmatisches und Absolutes dulden kann, weder in der Erkenntnis, noch in der Ethik oder Metaphysik, der vor keiner Weltanschauung Halt macht, dem sie samt und sonders „Hypothesen" sind, von denen die eine besser, die andre schlechter „gearbeitet" hat und von denen die tauglichste überleben wird. Die andre Grundtendenz geht aus von dem Urdatum des Menschen und seinen Zwecken und seinem Wollen. Er ist nicht bloß eine automatische Reaktionsmaschine, sondern ein auswählendes Selbst, er schafft die Wirklichkeit, soweit sie für ihn von Interesse ist. Der Empirismus J.'s ist so radikal — hier herrschen starke Anklänge an den Empiriokritizismus Machs und Avenarius, — daß für ihn folgendes gilt: „There is only one primal stuff or material in the world, a stuff of which everything is composed, and if we call that stuff 'pure experience', then knowing can be easily explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter. The relation itself is a part of pure experience; one of its 'terms' becomes the subject or the bearer of knowledge, the knower; the other becomes the object known" (J. of philos., 04 p. 478) und ibid. p. 480: „A given undivided portion of experience, taken in one context of associates, plays the part of a knower, of a state of mind, of consciousness, while in a different context the same undivided bit of experience plays the part of a thing known, of an objective 'content'" . . . und ibid. p. 485: „the instant field of the present is at all times what I call the pure

[1]) Vgl. postcript der varieties S. 526 und plur. univ. Kap. VI über Bergson.
[2]) Pragm. S. 100.

experience. It is only virtually or potentially either subject or object . . . but thoughts in the concrete are made of the same stuff as things are und in dem Artikel „A world of pure experience", J. of phil. Nr. 20 u. 21 p. 533 ff. und 561 ff.: „to be radical, an empiricism must neither admit into its connections any element that is not directly experienced. For such a philosophy the relations that connect experiences, must themselves be experienced relations . . . take everything with conjunctions or separations as it comes . . . Radical empiricism, as I understand it, does full justice to conjunctive relations without, however, treating them as rationalism always tends to treat them, as being true in supernal[1]) way as if the unity of things and their variety belongs to different orders of truth and utility altogether." Von diesem Empirismus, der die kategorialen Beziehungen ebenso in der Wirklichkeit gegeben vorfindet wie die sinnlichen Data, der sie nicht als a priori vom Verstand über die ungeordnete Sinneserfahrung gestülpt denkt, sagt J. selbst, daß er ihn von dem Geist der englischen Philosophie geerbt habe, die den Blick fürs Reale, Tatsächliche und Konkrete besessen habe gegenüber der in lichten idealistischen Fernen und Begriffsabstraktionen schwebenden deutschen Philosophie einschließlich ihres Führers Kant, den J. nie als Erkenntniskritiker, sondern als intellektuellen Rationalisten vorkantischen Stils versteht. Typisch für J.'s Denken und Ausdrucksweise ist über Kant folgende Stelle am Schluß der sog. California-adress (cf. J. of philos. I Nr. 25 S. 19): „I believe, the English spirit in philosophy is intelleetually as well as practically and morally on the same sounder and truer path. Kants mind is the rarest and most intricate of all possible antique bric à bric museums. And yet he is really a specimen. I believe that Kant bequeathes to us not one single conception[2]) which is both indispensable to philosophy and which philosophy either did not possess before him or was not destined inevitably to acquire after him through the growth of men's reflection . . ." Damit kennzeichnet J. seinen eigenen philosophischen Standpunkt als unkritisch im Kantischen Sinn. Kant ist eben weder in England noch in Amerika kaum bis jetzt richtig verstanden oder gewürdigt worden.

Beide Tendenzen nun, die radikal-empirische und die mehr voluntaristische, lassen sich deutlich in J.'s Religionsphilosophie erkennen. J. hat zwar nie eine solche systematisch entwickelt. Aber sein Buch die „varieties . . ." kann doch zumal seiner eingehenden Schlußkapitel wegen, die sich mit der Bewertung der Religion befassen, als eine solche im weiteren Sinne gelten. Gewiß wäre es auch der ganzen Tendenz J.'s völlig entgegen, überhaupt ein System zu entwickeln. Und doch liegt ein solches wie seiner Philosophie so auch den zerstreuten Bemerkungen in allen seinen Büchern über Gott und die religiösen Ideen zu Grunde, oder wenigstens

[1]) D. m. gesp.
[2]) D. m. g.

lassen sich seine Gedanken darüber in einen geordneten Zusammenhang bringen.

Das Erste und Grundlegende in der Religionsphilosophie ist für J. natürlich und muß es nach dem Ganzen sein, wenn anders wir ein richtiges Gesamtbild seiner Philosophie entworfen haben, die Tatsachenfrage in der Religion, die Religionspsychologie. Darstellung des religiösen Phänomens, wie es sich selbst darbietet, frei von aller Deutung und Erklärung, von Bejahung und Verneinung, nur beschrieben und klassifiziert. Der zweite Schritt in J.'s Religionsphilosophie wird irgendwie pragmatisch-voluntaristisch sein, irgendwie eine Beurteilung oder eine Wertlehre. Und daran schließt sich bei J. noch ein dritter Schritt, eine induktive Metaphysik. Damit haben wir zugleich für unsern Zweck eine einfache sich aus dem Inhalt ergebende Einteilung gewonnen. Ehe wir uns jedoch der Darstellung der J.'schen Religionspsychologie zuwenden, müssen wir J.'s allgemeine Psychologie in ihrem Grundaspekt kennen lernen. Doch müssen wir uns hier auf das beschränken, was für die spätere Darstellung der Religionspsychologie von Wichtigkeit ist.

I. Teil.

Darstellung der James'schen Religionsphilosophie.

A. Religionspsychologie.

Die Psychologie ist in J.'s Augen eine „positive" Naturwissenschaft, d. h. sie „akzeptiert also ungeprüft gewisse Tatsachen, indem sie es den anderen Teilen der Philosophie überläßt, dieselbe auf ihre Bedeutung und ihre Wahrheit zu untersuchen. Alle Naturwissenschaften z. B. nehmen, trotz der Tatsache, daß eine tiefergehende Reflexion zum Idealismus führt, die Existenz einer von dem wahrnehmenden Geist vollkommen unabhängigen materiellen Welt an. . . . Zu der, von den anderen Naturwissenschaften vorausgesetzten „materiellen Welt" mit all ihren Bestimmtheiten nimmt sie (die Psychologie) noch ihre eigenen besonderen Tatsachen an und überläßt es den mehr entwickelten Teilen der Philosophie, ihre Bedeutung und Wahrheit zu prüfen: Diese Tatsachen sind:

1. Gedanken und Empfindungen oder wie man sonst die vorübergehenden Bewußtseinszustände nennen mag:

2. die in diesen Bewußtseinszuständen bestehende Erkenntnis anderer Dinge. Diese können materielle Objekte oder Begebenheiten oder andre Bewußtseinszustände sein. . . . . Die Frage, wie ein Ding ein andres erkennen kann, ist das Problem der sogenannten Erkenntnistheorie. Die Frage, wie es überhaupt etwas wie einen „Bewußtseinszustand" geben kann, ist das Problem der sogenannten rationalen, im Gegensatz zur empirischen Psychologie. Die volle Wahrheit über die Bewußtseinszustände kann erst dann erkannt werden, wenn sowohl Erkenntnistheorie wie rationale Psychologie ihr letztes Wort gesprochen haben. Inzwischen kann ein ungeheurer Vorrat provisorischer Wahrheit über dieselben angesammelt werden, der mit der umfassenden Wahrheit sich verbinden und durch sie seine Interpretation finden wird, wenn der geeignete Zeitpunkt kommt. Solch ein provisorischer Bestand von Sätzen über die Bewußtseinszustände und die Erkenntnisse, die sie mit sich bringen, ist es, was ich unter Psychologie als Naturwissenschaft verstehe." (Psych., deutsche Übers. S. 1 – 3.) Die Psychologie selbst definiert J. als die

„Beschreibung und Erklärung von Bewußtseinszuständen als solchen. . . Ihre „Erklärung" muß natürlich das Studium ihrer Ursachen, Bedingungen und unmittelbaren Folgen . . . in sich schließen" (Psych. S. 1). Die Grundtatsache ist der Bewußtseinsstrom (Psych. S. 148). Ihn will J. beschreiben, nicht aus abstrahierten Elementen aufbauen; d. h. seine ganze Psychologie will gemäß dem radikalen Empirismus analytisch, nicht synthetisch vorgehen. Es ist ihm eine Illusion, aus sog. einfachsten Empfindungen die psychologischen komplexen Produkte aufbauen zu können, denn eben die sog. einfachsten Empfindungen kommen in der Wirklichkeit nie vor, sondern sind die schwierigsten Abstraktionen, die es gibt, während die sog. komplexen Gebilde das Einfachste, weil das unmittelbar Gegebene, sind. Alle metaphysischen Diskussionen will also J. von vornherein von der Psychologie ausgeschlossen wissen, wenn nicht der radikale Empirismus von vornherein verletzt werden soll. Für ihn ist die Psychologie eine reine Tatsachenwissenschaft, die beschreibt, was sie vorfindet. Zu dem Vorgefundenen gehören aber auch die physikalischen Ursachen und die physiologischen Bedingungen und ebenso die motorischen Handlungen, die sich aus Bewußtseinszuständen unausweichlich ergeben, dazu. Dagegen metaphysische Probleme wie

1) Beziehung zwischen Bewußtsein und Gehirn,
2) Verhältnis der Bewußtseinszustände zu ihren Objekten,
3) der veränderliche Charakter des Bewußtseins,
4) die Bewußtseinszustände selbst sind keine nachweisbaren Tatsachen (Psych. S. 462ff.),

bleiben ausgeschlossen. Anders steht es mit der sog. Arbeitshypothese der Psychologie, die der gesamten Psychologie des letzten Jahrhunderts zu Grunde liegt: „Die unmittelbare Bedingung eines Bewußtseinszustandes ist ein Geschehen irgendwelcher Art in den Gehirnhemisphären" (Psych. S. 5). J. nennt diese Hypothese den apriorischen Materialismus der Psychologie (ibid. S. 7). Aber er fügt doch sofort hinzu: „wenn wir auch zugeben, daß das Zustandekommen des Bewußtseins eine Folge mechanischer Gesetze ist, ... so erklären wir doch nicht im mindesten die Natur des Bewußtseins durch die Annahme dieser Abhängigkeit, und in diesem letzteren Sinne ist unsre Auffassung nicht Materialismus" (ibid. S. 7).

Aber wichtiger als dieses Rücksichtnehmen auf die gehirnphysiologischen Bedingungen des seelischen Geschehens ist die Auffassung des seelischen Geschehens als eines dreigliedrigen Reflexionsapparats, die Erkenntnis, „daß das geistige Leben ursprünglich teleologischen Charakter besitzt" (Psych. S. 4). „Die Tatsachen des Seelenlebens können nicht in geeigneter Weise für sich, getrennt von der physischen Umgebung, die durch sie erkannt wird, untersucht werden" (ibid. S. 3). Das Bewußtsein empfängt Reize und reagiert darauf in seiner Weise und entlädt sich in entsprechenden Handlungen. „Alle geistigen Zustände . . . . . haben unmittelbare körperliche Tätigkeit irgendwelcher Art zur Folge . . . alle Geisteszustände selbst bloße Gedanken und Empfindungen, sind motorisch in ihren Konsequenzen" (Psych. S. 5). J. preist deshalb die Spencersche Erkenntnis von dem teleologischen Charakter des Bewußtseinsgeschehens in den höchsten Worten: „Nun versteht man heutzutage unter dem Nerven-

ſyſtem allgemein weiter nichts als einen Mechanismus der Aufnahme von Eindrücken und der Entladung von Reaktionen zum Schutz des Individuums und der Gattung" (Pſych. S. 8). Der geſamte nervöſe Organismus iſt phyſiologiſch betrachtet alſo weiter nichts als eine Maſchine, um Reize in Reaktionen umzuſetzen: Ja J. geht ſo weit zu ſagen, die Affekte ſind bloße kauſal nicht eingreifende Begleiterſcheinungen des reinkörperlichen Reflexvorgangs. Alſo nicht: Ich ſchreie, weil ich mich fürchte, ſondern weil ich ſchreie, fürchte ich mich. So ſchreibt er: „Meine Theorie iſt . . . die, daß die körperlichen Veränderungen direkt auf die Wahrnehmung der erregenden Tatſache folgen und daß das Bewußtſein vom Eintritt eben dieſer Veränderungen die Gemütsbewegung iſt" (Pſych. S. 376). „Die Gemütsbewegung iſt hier weiter nichts als das Gefühl eines körperlichen Zuſtandes, und ſie iſt rein körperlich bedingt" (Pſych. S. 378). So iſt alſo eine entkörperte Gemütsbewegung ein reines Nichts. Gefliſſentlich erhebt J. aber auch an dieſer Stelle wieder Proteſt gegen den Vorwurf des Materialismus: „Dieſe Theorie . . . iſt weder mehr oder weniger materialiſtiſch als jede andre Theorie, welche behauptet, daß unſre Gemütsbewegungen durch nervöſe Prozeſſe bedingt ſind. . . . . Wenn ſie auf Grund irgend einer verſtändigen Theorie ihres phyſiologiſchen Urſprungs als etwas Tiefes, Reines, Wertvolles, Geiſtiges erſcheinen, bleiben ſie etwas ebenſo Tiefes, Reines, Geiſtiges und Wertvolles auch unter dem Geſichtspunkt der vorliegenden ſinnlichen Theorie. Sie tragen ihren eigenen Wertmaßſtab in ſich" (Pſych. S. 381). Dieſe ſcharfe Unterſcheidung von Urſprung und Wert werden wir in der Religionspſychologie wiederfinden. Sie allein führt über den Poſitivismus hinaus, ohne ihn doch des Richtigen ſeiner Behauptungen zu berauben. J. iſt dem pſychophyſiſchen Parallelismus zugeneigt (vgl. S. 462 ff.), aber er vertritt ihn in atomiſtiſcher Form: Den Gehirnmolekülen korreſpondieren Bewußtſeinselemente (vgl. S. 462 ff.); ſo vertritt er eine Art Panpſychismus.[1]) Reſtlos ſucht er die Geſchloſſenheit des phyſiſchen Prozeſſes von Erregung und Entladung durchzuführen. Die unwillkürlichen automatiſchen Reaktionen, die in den niederen Rückenmarkszentren erfolgen, bilden dabei keine beſondere Klaſſe, von ihnen unterſcheiden ſich die willkürlichen in den Gehirnhemiſphären nur gradweiſe. Die höheren Zentren treten zwar auf Grund von Überlegung in Aktion, aber das Reflexſchema iſt beidemal dasſelbe. Pſych. S. 100 ff. ſagt J. darüber folgendes: „Solange wir unſere Betrachtung auf die nervöſen Zentren ſelbſt beſchränken, kann nicht leicht etwas verführeriſcher ſein, als dieſe radikale mechaniſche Theorie ihrer Wirkſamkeit. Und doch iſt unſer Bewußtſein vorhanden und hat ſich aller Wahrſcheinlichkeit nach, wie alle andern Funktionen, zu irgend einem Zweck entwickelt; es iſt alſo im höchſten Grade a priori unwahrſcheinlich, daß es keinen Zweck haben ſollte. Sein Zweck ſcheint der des Auswählens zu ſein; aber um eine Auswahl zu bewirken, muß es eine gewiſſe Wirkſamkeit entfalten. Bewußtſeinszuſtände, welche ein poſitives Gefühl ergeben, werden feſtgehalten; ſolche,

[1]) Vgl. ſpäter in der Metaphyſik.

die ein negatives Gefühl ergeben, werden beseitigt. Wenn das „Festhalten" und „Beseitigen" von Bewußtseinszuständen strenggenommen auch das wirksame Verstärken oder Hemmen der zugeordneten Nervenprozesse bedeutet, dann sollte es scheinen, als ob das Vorhandensein von Bewußtseinszuständen helfen müßte, das Nervensystem zu dirigieren und in derjenigen Richtung zu erhalten, die vom Bewußtsein für die beste gehalten wird. Nun ist im allgemeinen das, was dem Bewußtsein das Beste zu sein scheint, tatsächlich das Beste für das Lebewesen. Es ist eine wohlbekannte Tatsache, daß Lustgefühle im allgemeinen verknüpft sind mit fördernden, Schmerzgefühle mit nachteiligen Erlebnissen. . . . Spencer und andere Autoren haben darauf hingewiesen, daß dieses Zusammenfallen nicht auf einer prästabilierten Harmonie beruht, sondern einfach eine Folge ist der natürlichen Zuchtwahl, die sicherlich jede Gattung von Lebewesen zu Grunde gehen lassen würde, welche Genuß fände am radikal Schädlichen. . . . Aber wenn die bewußte Lust nichts zu verstärken, die bewußte Unlust nichts zu hemmen vermag, dann ist . . . nicht einzusehen, warum die schädlichsten Handlungen, wie das Verbrennen, nicht vollkommen ungestraft mit Wonneschauern, und die nützlichsten, wie das Atmen, nicht mit Todesangst verbunden sein können. Den einzigen annehmbaren Versuch, die Zuordnung unsrer Gefühle zu erklären, hat Grant Allen in seinem anregenden kleinen Werk: 'Physiological Aesthetics' gemacht; seine Überlegungen stützen sich ausschließlich auf jene *kausale* Wirksamkeit von Lust und Unlust, welche die Anhänger des reinen Automatismus so hartnäckig in Abrede stellen. Tatsachen und Überlegungen sprechen also *gegen* die Theorie, wonach unsre Handlungen *rein* mechanisch bedingt sein sollen. Vom Standpunkt der descriptiven Psychologie aus haben wir, trotz der auf S. 6 als notwendig nachgewiesenen Annahme, daß alle unsre Bewußtseinszustände Gehirnprozesse zur Bedingung haben und letzten Grundes sich zurückführen lassen auf Nervenprozesse, die von der Außenwelt angeregt werden, keinen klar ersichtlichen Grund zu zweifeln, daß die Gefühle fördernd oder hemmend auf die Prozesse, von denen sie abhängen, zurückwirken können. Ich werde infolgedessen unbedenklich im Verlaufe dieses Buches der Sprache des gesunden Menschenverstandes mich bedienen. Ich werde mich so ausdrücken, als ob das Bewußtsein sich aktiv verhielte, indem es die Nervenzentren zur Verfolgung seiner eigenen Zwecke veranlaßt, und ich werde nicht so sprechen, als ob es bloß ein kraft- und tatloser Zuschauer des sich abspielenden Lebens wäre" (Psych. S. 102). Ich habe diesen längeren Abschnitt fast ganz zitiert, um zu zeigen, daß J.'s Meinung doch nicht die ist, als ob die psychischen Prozesse völlig belanglos neben den physischen herliefen. J. durchbricht seine Korrespondenztheorie zu Gunsten psychischer Kausalität, ohne seine Lehre vom Reflextypus aufzugeben, vielmehr um sie richtig zu interpretieren. Die beste und kürzeste Darstellung der reflex-actions-Lehre findet sich in einem der unübersetzten essays des „Will to believe in „Reflex-action and theism" (engl. A. S. 113–114): „[Reflex action] means that the acts we perform are always the result of outward discharges from the nervous centres, and that these outward discharges are themselves the result

of impressions from the external world, carried in along one or another of our sensory nerves. . . . . There is not one which cannot be remotely if not immediately, traced to an origin in some incoming impression of sense . . . . there is no one of those complicated perrformances in the convolutions of the brain to which our trains of thought correspond which is not a mere middle term interposed between an in coming sensation that arouses it and an outgoing discharge of some sort, inhibitory if not exciting, to which itself gives rise. The structural unit of the nervous system is in fact a triad, neither of whose elements has any independent existence. The sensory impression exists only for the sake of awaking the central process of reflection, and the central process of reflection exists only for the sake of calling forth the final act. All action is thus re-action upon the outer world; and the middle stage of consideration or contemplation or thinking is only a place of transit, the bottom of a loop, both whose ends have their point of application in the outer world. . . The current of life which runs in at our eyes and ears is meant to run out at our hands, feet, or lips. The only use of the thoughts it occasions while inside is to determine its direction to whichever of these organs shall, on the whole, under the circumstances actually present, act in the way most propitions to our welfare. The willing department of our nature, in short, dominates both the conceiving department and the feeling department: or, in plainer English, perception and thinking are only there for behain or sake."

So ist J.'s Psychologie durch und durch deskriptiv mit starkem voluntaristischen Akzent. So kehren hier die beiden Tendenzen wieder, die wir oben in dem Bilde der philosophischen Grundhaltung J.'s hervorgehoben haben.

Gemäß dem Reflexschema hat nun J. seine Psychologie dreigliedrig aufgebaut, ohne jedoch diese Disposition scharf zu markieren. Wie (cf. Psych. S. 8.) das Nervensystem anatomisch in drei Hauptabteilungen zerfällt, nämlich 1. die Fasern, welche die Erregung zuleiten, 2. die Organe für die zentrale Umschaltung derselben, und 3. die Fasern, welche sie nach außen ableiten, denen funktionell Empfindung, zentrale Reflektion und Bewegung entsprechen, so beginnt J. mit den Empfindungen, geht dann über zum Bau des Zentralorgans, der Beschreibung des Bewußtseinsstroms, dem Selbst, der Aufmerksamkeit, dem Denken, dem Unterscheiden, der Assoziation usw. und endigt mit Affekt, Instinkt und Wille.

Im einzelnen nun näher auf die psychologischen Kapitel einzugehen, würde weit über den Rahmen unserer Aufgabe hinausgehen. Besonders auf die Analyse des Bewußtseinsstroms als der psychologischen Grundtatsache und seine „Franse", auf das wundervolle anschauliche Kapitel über das „Selbst", ein Meisterstück der Analyse, auf die humanistisch-teleologische Behandlung des Denkens und den psychologischen Primat des Willens wäre dabei besonders hinzuweisen.

Am Schluß seiner Psychologie gibt J. noch ein paar Bemerkungen über das Verhältnis von Psychologie und Philosophie, wo er wiederum betont, daß alle metaphysischen Diskussionen von der Psychologie ausgeschlossen bleiben müssen, und schließt dann mit dem seltsamen Bekenntnis über den Erfolg der gegenwärtigen psychologischen Arbeit: „Eine Reihe roher Tatsachen, ein bischen Geschwätz und Streit über Meinungen, ein bischen rein deskriptive Klassifikation und Generalisation, ein starkes Vorurteil, daß wir Bewußtseinszustände haben und daß unser Gehirn die Bedingung derselben darstellt: aber nicht ein einziges Gesetz in dem Sinn, in dem die Physik uns Gesetze zeigt. . . . Das ist keine Wissenschaft, das ist nur die Hoffnung einer Wissenschaft. Das Material für eine Wissenschaft ist vorhanden. . . . . Aber gegenwärtig befindet sich die Psychologie im Zustand der Physik vor Galilei und vor Entdeckung der Bewegungsgesetze oder der Chemie vor Lavoisier und vor dem Bekanntwerden des Gesetzes von der Erhaltung der Materie. . . . ." (Psych. S. 468).

Die Kenntnis des allgemeinen Charakters der James'schen allgemeinen Psychologie wird uns nun in den Stand setzen, seine Religionspsychologie im rechten Licht zu sehen. Auch bei ihr muß sich derselbe Grundcharakter zeigen, naturwissenschaftliche Methode, Analyse, Beschreibung und Klassifikation, physiologische Bedingungen, Reflextyp, Reaktion. Ihr allgemeiner Ort, sie in die allgemeine Psychologie einzuordnen, wäre im Kapitel über das „Selbst". In der Tat ist dort die Religion als „geistige Selbsteinschätzung" (Schuldbewußtsein und moralische Überlegenheit) und als „geistige Selbstversorgung" (Heilsbedürfnis, Sehnsucht nach Läuterung unsres innersten Wesens, Erlösung von der Sünde) aufgeführt (cf. Psych. S. 195). Ein zweiter allgemeinpsychologischer Ort für die Religion bildet das Kapitel über den „freien Willen". Auf ihm ruht nach J. nicht allein die Moral, sondern auch die Religion, sofern oft „unser Glaube im Vertrauen auf den Glauben eines anderen besteht. Wir schöpfen neues Leben aus dem heroischen Beispiel . . . er spricht so mächtige Worte des Mutes, daß sein Wille unser Wille wird und unser Leben sich an dem seinen entzündet" (Psych. S. 460). Aber diese kurzen Andeutungen vermögen nicht zu verdeutlichen, was gemeint ist. Eine entwickelte Religionspsychologie liegt uns in den „varieties of religious experience" vor.

Die „**varieties . . .**" sind ein durch die Fülle ihrer ausführlichen Zitate aus den Selbstbekenntnissen von Religions- und Sektenstiftern aller Zeiten höchst fesselndes und lebensvolles Buch, anziehend durch die Weite des geschichtlichen Blicks ebenso wie durch die Fülle des verwendeten Materials, überraschend durch manche neue geschichtliche Parallele und durch die einfache Klassifizierung anscheinend so disparater Religionserscheinungen. Man hat nun zwar geurteilt, daß das Pathologische und Abnorme ungebührlich bevorzugt sei, — und in der Tat mag den Leser mancher Partieen wohl bisweilen der Eindruck überkommen, Berichte aus der psychiatrischen Klinik zu vernehmen, — ja schärfer hat man geurteilt, die eigentliche christliche Religion sei gar nicht zum Ausdruck gekommen. Aber ich glaube mit

Unrecht. Nicht ohne persönliches Interesse ist das Buch geschrieben, J. selbst spricht es an einer Stelle aus, daß ein inneres sympathisches Verständnis des religiösen Phänomens dazu gehörte[1]), es richtig zu erfassen und darzustellen, ohne die psychologische Objektivität dabei zu trüben. Suchen wir zunächst einen Gesamtüberblick über das Buch zu gewinnen:

Die Kapitel sind auch hier wieder, wie in der Psychologie, lose aneinandergereiht, sie entwickeln sich nach und nach auseinander. Dem radikalen Empirismus ist auch das formelle System verhaßt. James beginnt — wie wir schon nach der Anlage der allgemeinen Psychologie vermuten können, — mit einer Auseinandersetzung über Religion und nervöse Veranlagung. Auch hier steht der „apriorische Materialismus" als Arbeitshypothese voran. Und doch ist J. gleich von vornherein bemüht, dem „medizinischen Materialismus", der die Religion auf Grund ihrer nervösen Bedingungen als Illusion betrachtet, das Wasser abzugraben. Mit voller Klarheit, wie schon in der Erörterung der Gemütsbewegungen (s. S. 19), trennt er die Wahrheitsfrage von der Tatsachenfrage: Ursprung kann nie über Wert entscheiden, so auch die nervöse Bedingtheit der Religion nie als Argument gegen die Wahrheit ihres Inhalts ins Feld geführt werden.

In einem zweiten Kapitel grenzt J. seine Aufgabe ab. Um das psychologische Wesen der Religion zu erforschen, gilt es allein die persönliche Religiosität als die primäre Erscheinung, losgelöst von ihrer geschichtlichen Verwirklichung, der „institutionellen" Religion, zu beobachten. Er versucht hier bereits den Grundcharakter der Religion zu definieren und deutet an, worin er ihren Wert sieht und auf welche Weise dieser festgestellt werden kann. Im folgenden Kapitel über „das Realitätsgefühl des Unsichtbaren" kommt das mystische Element aller Religion zu näherer Behandlung.

Nach dieser allgemeinen Wesensbestimmung geht J. alsdann zu den einzelnen Haupttypen der Religion über. In den nun folgenden Ausführungen hat man vielleicht mit Recht die Glanzleistung des Buches gesehen: in der von J. geschaffenen Typologie der „Einmal"- und „Zweimalgeborenen", einer äußerst glücklichen Terminologie, die sich an den religiösen Sprachgebrauch der „Wiedergeborenen" und „Nichtwiedergeborenen" selbst anschließt. Unter den Einmalgeborenen läßt sich wieder eine optimistische und eine pessimistische Gruppe unterscheiden; aber beide bleiben noch auf dem Boden der „natürlichen" Religion. Die Stufe der Erlösungsreligion entspricht dem Typus der „Zweimalgeborenen", die das Erlebnis der „Bekehrung" gehabt haben. Das Wesen der Bekehrung oder die Wiedergeburt ist ein Akt der „Einswerdung" eines zwiespältigen (Doppel-)Ichs. Die Bekehrung findet ihre psychologische Erklärung in Einbrüchen, die aus der unterbewußten oder B-Region in die bewußte oder A-Region erfolgen, eine der wichtigsten Hypothesen des Buchs, auf die J. sogar metaphysische Spekulationen zu bauen wagt. Aus der Bekehrung resultiert der psychologische Zustand der „Heiligkeit", deren Inhalt J. sehr eingehend beschreibt und deren „Früchte" er nicht genug zu rühmen weiß. Dem Kapitel über den

[1]) Vgl. M. d. r. E. S. 45.

Zustand der Heiligkeit folgt ein eigenes über ihre Beurteilung. Hier tritt zum ersten Mal J.s Wertbeurteilung deutlich zutage. Der commonsense ist der Richter, und sein Maßstab ist „pragmatistisch". Was es damit auf sich hat, haben wir noch eingehend zu erörtern. Die nun noch folgenden Kapitel enthalten wichtige Ausführungen über die Mystik, die bis jetzt selten nur so eingehende Würdigung gefunden hat wie hier, und über Metaphysik, deren sekundärer Charakter im Vergleich zum religiösen Erleben stark betont wird. Beide Kapitel stehen unter dem Gesichtspunkt der Wahrheitsfrage. Ihr sind die Schlußkapitel ganz gewidmet, wo sich J. noch einmal gegen den Positivismus und seine survival-Theorie ebenso wie gegen den philosophischen Intellektualismus zur Wehr setzt. In einem kurzen Nachwort deutet er seinen eigenen metaphysischen Standpunkt an, den eines personalistischen, supranaturalen melioristischen Pluralismus. G. Wobbermin hat es in seiner deutschen Übersetzung aus bestimmten Gründen (s. sein Vorwort und den von ihm hinzugefügten Untertitel: „Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens") weggelassen; er hat ferner die Kapiteleinteilungen geändert und sich auch sonst einige kleine Kürzungen erlaubt. Leider sind alle diese Änderungen in der Übersetzung nicht genügend markiert. Vielleicht wären sie auch um der historischen Treue trotz der besonderen Erwägungen, die sie veranlaßten, besser unterblieben. Sonst aber liest sich Wobbermins Übersetzung so glatt wie ein deutsches Buch. Im folgenden wollen wir nun die Religionspsychologie J.s systematisch und unter Weglassung aller Beurteilung der Religion durch J., die ihre Stelle später finden wird, entwickeln:

a) Wesen der Religion.

Die Methode: Wir haben schon oben bemerkt, daß J. alle „institutionelle" Religion zu Gunsten der persönlichen, wie sie ursprünglich in Subjekten lebt, ausscheidet. Es ist das vielleicht um der psychologischen Vollständigkeit willen zu beklagen, aber um der methodischen Herausarbeitung des religiösen Phänomens als solchen willen nur zu begrüßen. J. sieht die Religion durchaus primär als Erlebnis menschlicher Individuen an; sie ist es auch zweifellos bei den religiös-schöpferischen Geistern in der Religionsgeschichte. Wie sich religiöses Leben bei den Durchschnittsmenschen entzündet (durch Übertragen von Lehren, Sitten und Gebräuchen), diese Frage muß zunächst mit Recht ausgeschieden werden, obwohl gerade hier psychologischen Untersuchungen noch ein weites Feld eröffnet ist. Geistige Phänomene werden stets am besten an ihren hervorragenden Vertretern studiert, da wo sie am kraftvollsten und ursprünglichsten auftreten. Wie die Kunst an den Künstlern, so muß die Religion an Religions- und Sektenstiftern, an Heiligen und überhaupt an hervorragenden persönlich-religiösen Individuen studiert werden.

Ein zweiter methodischer Grundsatz J.'s ist der, auch die pathologischen religiösen Erscheinungen nicht zu übergehen, ja vielleicht in gewissem Sinn zu bevorzugen. Denn an ihnen zeigt sich das isoliert und in starkausgezogenen Linien, was sonst in normalen Formen nicht so deut-

lich erkennbar ist. Der Vorwurf, J. karikiere mit der Betonung der pathologischen religiösen Erscheinungen das religiöse Leben, ist also völlig ungerechtfertigt. J. selbst sagt über diese beiden methodischen Grundsätze folgendes: „In einer Beziehung wenigstens wird sich übrigens die persönliche Religion als Grundlage aller Religionslehre und kirchlichen Organisation erweisen. Wenn die Kirchen einmal gegründet sind, so leben sie allerdings fortan von der Tradition; aber die Stifter aller Kirchen verdankten ihre Kraft ursprünglich der Tatsache ihres direkten persönlichen Verkehrs mit der Gottheit . . .“ (M. d. r. E. S. 26—27) und „wir müssen vielmehr den ursprünglichen Erfahrungen nachspüren, die die Urbilder aller anempfundenen Gefühle und aller nachgeahmten Handlungen waren . . . Solche Menschen sind religiöse Genies. Gleich vielen anderen Genies zeigen auch sie oft Spuren besonders starker nervöser Erregbarkeit (M. d. r. E. S. 3—4) . . . [Zu den pathologischen Fragen] „treibt uns unbesiegbare Wißbegier . . . zweitens führt es stets zu besserem Verständnis einer Erscheinung, wenn man auch ihre Übertreibungen und Verkehrungen betrachtet . . . um . . . durch den Kontrast erst recht herauszustellen, welche Vorzüge sie besitzt und um zugleich zu erkennen, welchen Gefahren sie ausgesetzt ist. Krankheitszustände bieten den Vorteil, daß sie einzelne Faktoren des geistigen Lebens isolieren und uns in Stand setzen, dieselben unbeeinflußt von ihrer gewöhnlichen Umgebung zu beobachten“ (M. d. r. E. S. 19).

Da nun die religionspsychologischen Objekte selbst nicht mehr persönlich vorhanden sind, müssen als Quellen[1]) für das religionspsychologische Studium Erbauungsliteratur und Autobiographisches „von normalen Menschen und klarem Selbstbewußtsein“ dienen, „die zugleich befähigt waren, ihrem Innenleben einen allgemeinverständlichen Ausdruck zu geben“ (M. d. r. E. S. 1). Soviel zur Methode.

Welches sind nun die spezifischen Merkmale des religiösen Bewußtseinszustandes? „Das eigentliche Wesen der religiösen Erfahrungen, das schließlich für die Beurteilung den Ausschlag zu geben hat, muß in dem Moment liegen, das wir sonst nirgends antreffen“ (M. d. r. E. S. 41). Religiös sind für J. „die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen der einzelnen Menschen als solcher . . ., sofern sie sich in Beziehung zu irgend einer göttlichen Macht wissen, wie immer sie sich diese letztere näher vorstellen mögen“ (M. d. r. E. S. 27). Göttliche Macht soll dabei im weitesten Sinne gefaßt werden, „so daß alles unter ihn fällt, was irgendwie göttlicher Art ist, mag es eine konkrete Gottheit sein oder nicht“ (M. d. r. E. S. 31). So rechnet J. den Buddhismus und Emersons Weltanschauung, überhaupt alle idealistisch-pantheistischen Philosophien dem religiösen Phänomen zu, weil sie in ihren Forderungen und Folgeleistungen mit christlichen zusammenfallen (vgl. S. 30). Dazu veranlaßt ihn sein pragmatistischer Standpunkt, der aus gleichem Handeln auf gleichen Glauben schließt, dem Glaubensüberzeugungen nur Regeln zum Handeln sind. Aber

[1]) Starbuck benutzt vorwiegend die Fragebogenmethode. Vgl. auch die Fragetabellen bei Pratt und Coe.

was ist nun das Merkmal des Göttlichen, das sich in dem religiösen Gefühl kundgibt? „Zunächst gelten die Götter immer als die höchsten und machtvollsten aller Wesen. Sie überragen und umfassen alles, es gibt kein Entrinnen vor ihnen. Was sich auf sie bezieht, ist die letzte höchste Wahrheit. Das Uranfängliche, Umfassendste und Wahrste könnte hiernach als das Göttliche bezeichnet werden, und die Religion eines Menschen wäre demnach sein Verhalten, welcher Art es auch sein mag, gegenüber dieser Urwahrheit" (M. d. r. E. S. 31). Aber J. macht noch eine weitere wichtige Einschränkung: „Das Göttliche soll für uns nur solche höchste Wahrheit sein, der der Mensch feierlich und ernst gegenübertreten muß, weder mit einem Fluch noch mit einem Scherz" (M. d. r. E. S. 35). Feierlich und ernst ist der psychologische Charakter aller religiösen Gefühle, Vorstellungen und Handlungen. Aber auch hier werden wieder Gradunterschiede aufgestellt: „Feierlichkeit und Ernst und alle ähnlichen Gemütsstimmungen lassen verschiedene Nuancen zu; und wie wir unsre Definition auch fassen mögen, zuletzt sehen wir uns doch der Tatsache gegenüber, daß wir es mit einem Erfahrungsgebiet zu tun haben, auf dem es keine scharf zu umgrenzenden Vorstellungen gibt" (M. d. r. E. S. 35). Die religiösen Gefühle bilden also als solche keine besondere Klasse, es gibt kein spezifisches religiöses Gefühl nach J., sondern jedes Gefühl erhält seine Näherbestimmung von dem Objekt, auf das es bezogen ist, und zwar von den Objekten, die als das Umfassendste und Wahrste und Uranfängliche, denen man feierlich und ernst gegenübersteht, definiert sind. „Sobald wir uns entschließen, den Begriff „religiöses Gefühl" als Sammelnamen für die vielen Gefühle zu nehmen, die durch religiöse Objekte ausgelöst werden können, erkennen wir, daß dem religiösen Gefühl als solchem wahrscheinlich gar keine bestimmte psychologische Eigenart zukommt. Es gibt religiöse Furcht, religiöse Liebe, religiöse Ehrfurcht, religiöse Freude usw. Aber religiöse Liebe ist gewöhnliche menschliche Liebeserregung, nur bezogen auf ein religiöses Objekt. Religiöse Furcht ist nur die gewöhnliche Furcht des Lebens — sozusagen das gewöhnliche Beben des menschlichen Herzens, — soweit der Gedanke an göttliche Vergeltung es auslöst . . ." (M. d. r. E. S. 24). Wichtig ist uns zunächst hier das Wertlegen auf den emotionalen Charakter der Religion. Und doch wieder das Betonen des spezifischen Inhalts als ausschlaggebend. Wie nahe James mit seiner Religionsdefinition Schleiermacher steht, obwohl das voluntaristische Element bei ihm stärkeren Nachdruck empfängt, zeigt folgende psychologische Grundcharakteristik des religiösen Lebens als solchen. Wir wiesen oben S. 63 bei der Besprechung der allgemeinen Psychologie darauf hin, daß letztlich jeder psychologische Akt als Reaktion aufzufassen ist. Dasselbe gilt für die Religion. Da ihr spezifisches Merkmal nun in dem Objekt gefunden wird, auf das sie sich bezieht, und dieses Objekt in dem Wahrsten, Uranfänglichsten, Höchsten und Machtvollsten gesehen wird, so wird die religiöse Reaktion eine Reaktion auf das Universum als solches, nicht auf einen Einzelinhalt desselben sein müssen, mit andern Worten eine Universal- oder Totalreaktion. In der Tat definiert J. auf S. 31 f.: „Was nämlich die Religion sonst sein mag, jedenfalls ist sie die Gesamtrückwirkung

eines Menschen aufs Leben . . . Gesamtrückwirkung ist zu unterscheiden von gelegentlicher Rückwirkung, und Gesamthaltung von gewohnheitsmäßiger oder beabsichtigter Haltung. Sie ergibt sich, wenn man den Blick auf die Tiefen des Daseins richtet, wenn man das Gefühl für den ganzen übrigen Kosmos, wie er uns immer gegenwärtig ist, ergründet, mag er uns vertraut oder fremdartig, schrecklich oder angenehm, liebenswert oder verhaßt erscheinen. . . . Unsre unwillkürliche und unbestimmte, ja oft halb unbewußte Rückwirkung ist die vollkommenste Antwort auf die Frage: 'Was ist's mit dem Universum, in dem wir leben?' . . ." (M. d. v. E. S. 31 – 32). Also kosmische Reaktion, das ist die vorläufige psychologische Definition der Religion, die wir erhalten.

Das religiöse Bewußtsein wird noch deutlicher in seiner Eigenart im Blick auf das sog. „Realitätsgefühl des Unsichtbaren" (cf. Kap. III d. M. d. r. E.). J. sagt daselbst: „Es ist, als wenn im menschlichen Bewußtsein eine Empfindung von etwas Realem, ein Gefühl von etwas wirklich Vorhandenem, eine Vorstellung von etwas objektiv Existierendem lebte, die tiefer und allgemeingültiger ist, als irgendeine der einzelnen und besonderen Empfindungen, durch welche nach der Meinung der heutigen Psychologie die Realität geoffenbart wird. . . . . Soweit die religiösen Vorstellungen dies Realitätsgefühl zu erwecken vermögen, müßte ihnen aller Kritik zum Trotz Glauben geschenkt werden, auch wenn sie fast bis zur Unvorstellbarkeit schwach und unbestimmt wären. . . ." (M. d. r. E. S. 54). [Die Halluzinationen] „scheinen die Existenz eines in unsrer geistigen Maschinerie angelegten Gefühls für Realität hinreichend sicherzustellen, das verbreiteter und allgemeiner ist als das, welches unsere fünf Sinne hervorbringen." (M. d. r. E. S. 58). „So darf als sicher gelten, daß viele Menschen . . . . ihre Glaubensobjekte nicht nur in der Form bloßer, vom Intellekt als wahr erkannter Vorstellungen besitzen, sondern vielmehr in der Form unmittelbar erfaßter, fast greifbarer Realitäten. Doch schwankt des Gläubigen Empfindung für die Realität dieser Objekte, und demgemäß ist er bald warm, bald kalt in seinem Glauben" (M. d. r. E. S. 59 – 60). Auch dies Realitätsgefühl ist keineswegs spezifisch religiös. Die Realität der Abstrakta, der Ideen Platos, des Kantischen moralischen Imperativs und der Glaube an ein oberstes Weltprinzip wird auf dieselbe Weise erfaßt. Als allgemeine Bewußtseinserregung hat das „Realitätsgefühl des Unsichtbaren" auch ein negatives Gegenstück „in der Form eines Gefühls für Unwirklichkeit", wozu besonders der Melancholiker genügend Beispiele liefert (M. d. r. E. S. 59).

Schließlich ist dieses „Realitätsgefühl des Unsichtbaren" mit dem mystischen Bewußtsein identisch. Ist es das aber und ist es zugleich integrierend für die Religion, so ist damit erwiesen, daß alles religiöse Bewußtsein grundsätzlich mystisch ist. Diese These wird von J. entschlossen bejaht (vgl. M. d. r. E. S. 356 ff.). Aber wiederum ist das mystische Bewußtsein wie das Realitätsgefühl des Unsichtbaren keineswegs spezifisch religiös, vielmehr weiß J. eine ganze Skala mehr oder minder mystischer Zustände aufzustellen, die das, was im religiösen mystischen Bewußtsein zum Ausdruck kommt, in präformativem Zustand zeigen:

a) „die ersten Anfänge mystischer Erfahrung haben wir da vor uns, wo einem Menschen plötzlich die tiefere Bedeutung eines bekannten Wortes oder Satzes aufgeht" (M. d. r. E. S. 359),

b) „einen weiteren Schritt auf der Stufenleiter mystischer Erfahrungen bedeutet eine nicht seltene Erscheinung, nämlich das Gefühl, das uns manchmal plötzlich überkommt, als hätten wir dasselbe Erlebnis schon einmal gehabt . . ." (M. d. r. E. S. 359),

c) eine dritte Form mystischer Erfahrungen ist die, „die durch berauschende und betäubende Mittel, besonders durch Alkohol (auch Lachgas und Äther) hervorgebracht werden" (M. d. r. E. S. 362). Nach J.s Meinung offenbaren sie, „daß unser normales waches Bewußtsein — unser rationales Bewußtsein, wie wir es nennen können — nur eine bestimmte Art von Bewußtsein ist, und daß um dasselbe herum potentielle Bewußtseinsformen liegen, die ganz andersartig und von ihm nur durch ganz dünne Wände geschieden sind" (M. d. r. E. S. 363). Und endlich

d) die eigentlich religiös-mystische Erfahrung oder „die plötzliche Vorstellung der Gegenwart Gottes" (M. d. r. E. S. 366) oder das kosmische Bewußtsein.

Zur Beschreibung dieser religiös-mystischen Erfahrungen hat J. vier Merkmale aufgestellt (cf. M. d. r. E. S. 357 ff.):

1. die Unbeschreiblichkeit; das Erlebnis läßt sich nicht in Worte fassen, sowie man geliebt haben muß, um Liebe zu verstehen,

2. die in dem Erlebnis enthaltene Erleuchtung,

3. die Unbeständigkeit und kurze Dauer des mystischen Zustandes ($^1/_2$—2 Stunden), endlich

4. das Gefühl der Passivität, das Gefühl der Ergriffenheit von einer höheren Macht, eines Zustandes, dessen man sich erinnern kann. Unbeschadet dieses Charakters der Passivität dient eine methodische Übung dazu, mystische Zustände zu erzeugen, wie man sie im Buddhismus, bei den Hindus und auch in der christlichen Mystik studieren kann: eine bestimmte Körperhaltung, bestimmte Art des Atmens, Diät, intellektuelle Konzentration und moralische Zucht. So ist stets mit dem mystischen Bewußtsein eine Loslösung des Geistes von den äußeren sinnlichen Eindrücken, eine Konzentrierung der Gedanken auf ideale Ziele verbunden. Die mystische Ekstase gewährt alsdann die Erleuchtung, die Offenbarung der Wahrheit, Schauen der Zukunft oder Verstehen fremder Seelen, plötzliches Verstehen von Schriftworten oder Erkenntnis ferner Ereignisse. Das Resultat der mystischen Erfahrung für das Subjekt ist ein unsagbares Glücksgefühl, das sich fast bis zu körperlicher Schmerzempfindung zu steigern vermag. Diese eingehende Analyse der Mystik durch J. ist sicher eine der verdienstvollsten Leistungen seines ganzen Buchs.

Der Inhalt der mystischen Erfahrung, die zweifellos in jeder genuinen religiösen Erfahrung enthalten ist, führt uns auf die Merkmale der religiösen Lebensanschauung überhaupt. Nach J. ist stets ein Doppeltes in ihr enthalten, „ein Gefühl der Unruhe und ein solches der Hebung derselben" (M. d. r. E. S. 458). „Die Religion eines Menschen

umfaßt stets beides: Zustände, in denen sein Wesen sich verengt, und solche, in denen es sich weitet" (M. d. r. E. S. 71). An anderer Stelle beschreibt J. den Inhalt jeder religiösen Haltung folgendermaßen:

1. „Die sichtbare Welt ist ein Teil eines höheren geistigen Universums, und erst durch dieses erhält sie ihren eigentlichen Sinn.

2. Vereinigung mit jener höheren Welt oder eine harmonische Beziehung zu ihr, ist unser wahres Ziel,

3. das Gebet oder die innere Gemeinschaft mit dem Geist jener Welt — werde er persönlich oder unpersönlich vorgestellt — ist ein Vorgang von objektiver Realität; es findet ein Einströmen geistiger Kraft in die Erscheinungswelt statt, und es werden dadurch bestimmte Wirkungen — psychologischer oder materieller Art, — hervorgerufen . . . . .

4. Neue Lebenskraft erwächst dem Menschen und äußert sich entweder in lyrischer Begeisterung oder in ethischem Heroismus.

5. Ein Gefühl des Geborgenseins überkommt ihn, eine Stimmung inneren Friedens, und im Verkehr mit anderen zeigt sich ein Wachsen liebevoller Zuneigung" (M. d. r. E. S. 445f.).

Alle diese bis jetzt aufgeführten Momente treffen nach J. für jedes religiöse Erlebnis zu ohne Rücksicht auf die Variabilität der Temperamente. Und in der Tat wird jeder religiöse Mensch das allgemeine Wesen der religiösen Lebensanschauung ausgezeichnet damit getroffen finden.

b) Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung.

Es ist nicht nur die Religion, wie wir S. 7 sahen, deren Variabilität von den Temperamenten abhängt, sondern alle Weltanschauung überhaupt. Alle die großen philosophischen Grundgegensätze, welche die treibenden Faktoren in der Geschichte der Philosophie gewesen sind, — so besonders die Haltung des Empiristen und Rationalisten, — sind Ausfluß verschiedener temperamenteller Veranlagung, der tough-mindedness und der tender-mindedness. Wer die im Pr. S. 7 aufgeführten Tabellen durchliest, wird sich in der Tat entweder mehr auf die eine oder die andre Seite gezogen fühlen und nicht umhin können, die auf der einen oder andern Seite stehenden Prädikate alle auf sich anzuwenden. Nicht anders verhält es sich mit den Temperamentsgegensätzen in der Religion. Die tough- und tenderminded in der Philosophie sind die once-born und twice-born in der Religion, wie wir sahen. Die once-born können wieder Optimisten (healthy-minded) oder Pessimisten (sick souls) sein. Von den Optimisten sagt J.: „Manchen Menschen ist ein Glücksgefühl angeboren, sie können es gar nicht unterdrücken. Die 'kosmische Erregung' nimmt bei ihnen unweigerlich die Form von Enthusiasmus und Freiheitsgefühl an. . . ." (M. d. r. E. S. 75). So besonders Frauen und die Jugend. In der Geschichte der Religion sind typische Beispiele dafür Franz von Assisi, Rousseau, Emerson, die amerikanischen Unitarier und die junge Bewegung der christian science und mind-cure. Gewöhnlich finden sie sich mehr in der römischen als in der protestantischen Kirche. Liebe zu den Menschen, Freude am Dasein macht ihren religiösen

Frohsinn aus. J. unterscheidet dabei zwischen einer mehr unwillkürlichen und mehr willkürlichen oder dogmatisierenden Art der „Leichtmütigkeit". Die dogmatisierende Art sieht in abstrakter Weise die Dinge als gut an, sie schließt das Übel willkürlich aus ihrem Gesichtskreis aus (vgl. M. d. r. E. S. 84). Die unwillkürliche Art dagegen macht den Menschen in gewisser Weise gegen das Übel gefühllos, wie der Liebende alle Vorsicht in den Wind schlägt und den Patrioten keine Gefahren schrecken (M. d. r. E. S. 86). Dabei ist noch eine wichtige psychologische Erscheinung, nämlich die „Expansion des Gefühls", zu konstatieren. „So ruht vielleicht unser Entschluß, uns dem Elend nicht hinzugeben, der auf verhältnismäßig kleinem Gebiet in uns selbst anhebt, nicht eher, als bis er schließlich das gesamte Gebiet der Realität unter eine seinen Bedürfnissen entsprechende prinzipiell optimistische Beurteilung gebracht hat" (M. d. r. E. S. 86). Das optimistische Gefühl, das sich an bestimmten Punkten der Wirklichkeit entzündet, greift um sich, bis es sich schließlich die ganze Wirklichkeit unterworfen hat. Natürlich kann auch sein Gegenteil, das pessimistische Gefühl, das Gleiche in entgegengesetzter Richtung vollbringen. In dieser Gefühlsexpansion kommt die allgemeinpsychologische Tatsache von der dem Selbstschutz dienenden Gefühlsenge zum Ausdruck. „ . . die Glückseligkeit [hat] wie jeder andre Gefühlszustand als instinktive Waffen zum Selbstschutz gegen Störungen Blindheit und Gefühllosigkeit gegenüber entgegenstehenden Tatsachen. Wo man wirklich Glückseligkeit besitzt, kann die Vorstellung vom Übel ebensowenig das Gefühl der Realität erlangen wie die Idee des Guten im Reich der Melancholie" (M. d. r. E. S. 84). Mit der Tatsache der Gefühlsexpansion vermag sich zugleich ein natürlicher Heilsprozeß zu verbinden, eine bewußte Pflege der „Leichtmütigkeit", wie sie heut zu Tage besonders die mind-cure-Bewegung empfiehlt. J. urteilt darüber: „Die grundsätzliche Pflege der Leichtmütigkeit als religiöser Stimmung befindet sich also in Übereinstimmung mit wichtigen Seiten der menschlichen Naturanlage und ist durchaus nicht absurd" (ibid. S. 87). Es ist eine „Wiedergeburt durch Passivität", die hier angestrebt wird, und die durch „Verzichtleistung auf jede Anstrengung" zustande kommt. Psychologisch ist sie, meint J., von der Lutherschen Rechtfertigung durch den Glauben und der Wesley'schen Annahme der freien Gnade nicht zu unterscheiden; alle theistische, pantheistisch-idealistische oder medizinisch-materialistische Auslegung desselben psychologischen Vorgangs ist also völlig sekundär.

Neben den Optimisten stehen die Pessimisten. Wie es eine Gehörsschwelle gibt, so kann man nach J. auch von einer Elendschwelle, einer hohen oder niedrigen, sprechen. „Die Sanguiniker und Optimisten leben gewohnheitsmäßig auf der Sonnenseite ihrer Elendslinie, die Niedergedrückten und Melancholiker jenseits derselben in Dunkelheit und Furcht. Es gibt Menschen, die zum Frohsinn bestimmt sind und alles leicht zu nehmen vermögen, während andre nahe der Schmerzschwelle geboren zu sein scheinen, die sie bei dem geringfügigsten Anlaß unvermeidlich überschreiten" (M. d. r. E. S. 130). Die schwermütige Seele gefällt sich in der Betonung der Reue, der Nichtigkeit alles Irdischen, dem Gefühl der Sünde und der

Furcht vor der Außenwelt (vgl. M. d. r. E. S. 156). Die schlechten Seiten des Lebens enthüllen ihr seinen Sinn am besten.

Aber auch hier gibt es wieder Stufenunterschiede: Die unterste Stufe des Weltschmerzes wird erreicht durch bloße Erfahrungen von Mißerfolg im Leben. Andere gehen soweit, daß sie auch das Gute noch herabsetzen; alle natürlichen Güter werden entwertet. Ja, es gibt endlich Fälle von direktem positiven Angstgefühl, Zustände, die offenbar hart ans Pathologische grenzen. Zu den Pessimisten rechnet J. auch die positivistische, agnostizistische und naturalistische Lebensphilosophie, den populär-wissenschaftlichen Evolutionismus mit seinem trostlosen Ausblick auf die einstmalige Erstarrung der Erde, ebenso den Gleichmut und die Resignation der Stoa und die Entsagung der Epikuräer.[1]) Die Stoa ist nur der höchste Aufschwung der „natürlichen" Religion, die edelste Art der „Einmalgeborenen", sich mit dem Leid und dem Übel in der Welt abzufinden.

Je nachdem das Übel angesehen wird, muß der „Heilsweg" beschaffen sein. „Es gibt Menschen, für die das Übel nur ein schlechtes Verhältnis zur Außenwelt bedeutet, die verkehrte Beziehung des Lebens eines Menschen zu seiner Umgebung. Ein solches Übel ist, im Prinzip wenigstens, auf ganz natürliche Weise heilbar; denn indem man entweder sich selbst oder die umgebende Außenwelt — oder beide gleichzeitig — ändert, kann man das normale Verhältnis dadurch wiederherstellen. Aber es gibt auch andere, für die das Übel nicht nur das Verhältnis des Subjekts zur Außenwelt ist, sondern eine Verkehrtheit oder Verderbtheit der menschlichen Natur selbst, die . . . ein übernatürliches Heilmittel erfordert" (M. d. r. E. S. 128f.). So bildet die schwermütige Seele die Vorbedingung für die supranaturale Religion der „Zweimalgeborenen" oder für den Vorgang der Bekehrung.

„In der Religion der Einmalgeborenen" erscheint die Welt völlig eindeutig . . . In der Religion der Zweimalgeborenen ist dagegen die Welt doppelseitig . . . in Summa: es gibt zwei Arten von Leben, ein „natürliches" und ein „geistliches" Leben, und man muß das eine aufgeben, um an dem anderen teilhaben zu können" (M. d. r. E. S. 161). „Die psychologische Grundlage des Charakters der Zweimalgeborenen scheint eine gewisse Disharmonie im angeborenen Temperament des Subjekts zu sein, eine Geistesverfassung, bei der Moral und Intellekt nicht zu vollkommener Einheit gelangt sind" (M. d. r. E. S. 162). Die Basis für die Religion der Zweimalgeborenen oder die Erlösungsreligion im Gegensatz zur natürlichen Religion ist die widerspruchsvolle Persönlichkeit, die in sich selbst uneinige Seele, (divided self). Ihr Ziel ist das der Einigung: „Nun aber besteht die normale Entwicklung des Charakters bei uns allen . . . in der Ausgleichung und Vereinheitlichung unseres eigenen Selbst . . . die höheren und die niederen Gefühle, die nützlichen und schädlichen Triebe in uns sind zunächst ordnungslos durcheinandergemengt, sie müssen allmählich zu einem festen System geordneter Funktionen werden. Während der Zeit, da der Mensch

[1]) An dieser Stelle bekämpft J. heftig die irrige, aber weitverbreitete Vorstellung von der „heiteren" Lebensanschauung der Griechen.

Ordnung schafft und kämpft, fühlt er sich häufig unglücklich. Bei zartem Gewissen und religiöser Innerlichkeit nimmt das Unglücksgefühl leicht die Form moralischer Reue und Zerknirschung an . . ." (M. d. r. E. S. 165). Erst mit der Hebung des Unfriedens, mit dem Bekehrungsprozeß wird die Einigung erreicht, der Bekehrungsprozeß selbst ist das Erlebnis der Erlösung für das geteilte Selbst. J. beschreibt diesen ganzen für das Christentum so wichtigen psychologischen Vorgang folgendermaßen: „Sofern der Mensch unter dem Gefühl, daß etwas nicht in Ordnung mit ihm ist, leidet, und er diesen seinen (natürlichen) Zustand selbst als unnormal empfindet, besitzt er die ahnende Vorstellung eines vollkommenen Zustandes, und damit besteht die Möglichkeit, daß er zu einer höheren Realität in Beziehung tritt, wenn eine solche existiert. Potentiell liegt in ihm also bereits ein Prinzip des Besseren und Höheren, wenn auch nur als bloße Keimanlage. Mit welchem Teil er sein wahres Ich identifizieren soll, ist ihm auf der ersten Stufe noch durchaus undeutlich. Aber auf Stufe 2 identifiziert der Mensch sein wahres Ich mit dem keimhaften besseren Teil seiner selbst und zwar in folgender Weise: Er wird inne, daß dieser bessere Teil mit etwas Höherem derselben Art in engster Verbindung steht, das außer ihm im Universum wirkt, mit dem er sich in Beziehung setzen und zu dem er sich hinüberretten kann, wenn sein ganzes niederes Sein Schiffbruch erlitten hat" (M. d. r. E. S. 458f.).

Aber auch diese religionspsychologische Erscheinung der Einigung ist nur eine Abart allgemein-psychologischer Einigungsphänomene. Dasselbe psychologische Bild zeigt sich bei dem Prozeß, den J. originell counter-conversion nennt, eine „Bekehrung" zum Atheismus (var. p. 176). Rein-psychologisch stellt sich der Einigungsakt allgemein so dar: „Wenn aber ein bestimmtes Ziel so fest wird, daß es alle anderen aus dem geistigen Leben verdrängt, so pflegen wir eine solche Erscheinung als Umwandlung zu bezeichnen . . ." (M. d. r. E. S. 185). „Jeweilig gibt es ein Bewußtseinselement, das sozusagen den Brennpunkt bildet . . ." (M. d. r. E. S. 186), der „gewohnheitsmäßige Mittelpunkt seines persönlichen Innenlebens" (M. d. r. E. S. 187). „Ein Mensch 'bekehrt sich' heißt also nach dieser Terminologie, daß religiöse Vorstellungen, die früher in seinem Bewußtsein an der Peripherie lagen, jetzt eine zentrale Stellung einnehmen, und daß religiöse Ziele jetzt den gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt seines persönlichen Innenlebens bilden" (M. d. r. E. S. 187).

Diese entscheidungsvolle Wandlung, welche die religiöse Sprache des Neuen Testaments 'Bekehrung' oder 'Wiedergeburt' nennt, schlägt sich nun in bedeutsamen Wirkungen nieder, die als Siegel der erfolgten Bekehrung gelten können: „Das wichtigste Merkmal ist Aufhören des Unfriedens, die Überzeugung, daß sich alles zum Guten wenden wird, die Herrschaft von Friede, Harmonie, Wille zum Leben, auch wenn die äußeren Bedingungen unverändert bleiben . . . das zweite Merkmal besteht darin, daß man Wahrheiten erkennt, die einem bis dahin verborgen waren. Die Geheimnisse des Lebens werden jetzt durchsichtig . . . Eine dritte Eigentümlichkeit . . . dieses Zustandes der Zuversicht ist die, daß oftmals mit der Welt eine objektive Veränderung vorzugehen scheint. 'Alles erscheint jetzt neu

und schön!'" (M. d. r. E. S. 235 – 236). Man braucht in der Tat nur an die großen richtunggebenden Gestalten z. B. der christlichen Kirchengeschichte zu denken, an Paulus, Luther, John Wesley, um diese Charakteristik vollauf bestätigt zu finden.

Aber auch hier lassen sich wieder Stufen konstatieren: es läßt sich eine mehr willensmäßige Bekehrung, eine allmähliche und eine plötzliche völlige Selbsthingabe unterscheiden (vgl. M. d. r. E. S. 197). In beiden Fällen gilt: „zwei Vorstellungen erfüllen das Gemüt dessen, der vor der Bekehrung steht; einmal die der gegenwärtigen Unvollkommenheit, des Unrechts, der 'Sünde', von der er sich gern losreißen möchte, und sodann das positive Ideal, dem er nachstrebt" (M. d. r. E. S. 200) . . . „In den meisten Fällen nimmt tatsächlich die Sünde fast ausschließlich die Aufmerksamkeit in Anspruch, so daß die Bekehrung mehr ein sich von der Sünde Losreißen als ein Streben nach Gerechtigkeit ist (Starbuck)" (M. d. r. E. S. 200 f.). Die Bekehrung kann auch Hemmungen erleiden, durch verstandesmäßige Bedenken, hemmende pessimistische, materialistische, agnostizistische Weltanschauungen oder religiöse Gefühllosigkeit (vgl. M. d. r. E. S. 195f.).

c) Physiologische Bedingungen, Begleiterscheinungen und Erklärungen des religionspsychologischen Phänomens.

Wir sahen, welche Typologie J. für das religionspsychologische Phänomen herausgearbeitet hat. So überwindet er nach Art naturwissenschaftlicher Begriffsbildung mittels Klassifikation die unendliche Mannigfaltigkeit der religiösen Erscheinungen. Besonders wichtig ist dabei die Herausarbeitung des psychologischen Typus der Erlösungsreligion im Unterschied von dem der natürlichen Religion, die Darstellung des Doppelichs und der Akt der Einswerdung. Die religionspsychologischen Prozesse sind eben nur Arten allgemeinpsychologischer Gattungen. Zur Überwindung der Extensität der religionspsychologischen Phänomene tritt die der Intensität durch Markierung einiger Hauptstufen jeder Erscheinung.

Die physiologische „Erklärung" findet die religionspsychologische Variabilität in der nervösen Veranlagung: „ . . . die Ursachen der menschlichen Verschiedenartigkeit [liegen] hauptsächlich in der verschiedenen Empfänglichkeit für Gefühlserregungen und in den verschiedenen Antrieben und Hemmungen, die diese in ihrem Gefolge haben." (M. d. r. E. S. 248). [Religion ist] „Gefühl für den ganzen übrigen Kosmos, . . . mag er uns vertraut oder fremdartig, schrecklich oder angenehm, liebenswert oder verhaßt erscheinen; denn in irgend einem Maße besitzt jeder dieses Gefühl. Und indem sich dieses Gefühl für die uns gegenwärtige Welt mit einem bestimmten Temperament verbindet, macht es den Menschen in seiner Gesamtlebensauffassung und Lebenshaltung eifrig oder sorglos, andächtig oder gotteslästerlich, düster oder heiter . . ." (M. d. r. E. S. 31). Zu dieser Aufzeigung der nervösen Bedingung tritt die Konstatierung verschiedener Begleiterscheinungen, die selbst wieder zum Pfadfinder für eine umfassende psychologische Hypothese zur Erklärung des Bekehrungsvorgangs werden.

So gehört zum Zustandekommen einer Bekehrung außer einer ausgesprochenen Gefühlserregbarkeit, — J. folgt hier Coes[1]) Arbeiten, — „Neigung zu automatischer Betätigung und suggestive Veranlagung passiver Art" (M. d. r. E. S. 229). Gerade der Vorgang der Bekehrung pflegt überreich an Begleiterscheinungen zu sein, wie „Schlaf- und Appetitlosigkeit" (M. d. r. E. S. 191), automatischen Erscheinungen, wie Bewußtlosigkeit, Zuckungen, Visionen, halluzinatorischen Lichterscheinungen (Photismen) (cf. M. d. r. E. S. 223). Zu den äußeren Begleiterscheinungen und physiologischen Bedingungen sind auch die Exerzitien der Mystiker zu rechnen, die mit der Erzeugung des körperlichen Ausdrucks der mystischen Seelenlage diese selbst zu erzeugen suchen.

Als allgemeinpsychologisches Phänomen nimmt die Bekehrung weiter teil an der meßbaren Dauer und Stärke psychischer Ereignisse. So sind Rückfälle bei der Bekehrung nicht ausgeschlossen, aber — nach Starbuck,[2]) — berichten nur etwa 6 % von einem völligen Erlöschen ihres Glaubens nach der Bekehrung. Starbuck hat weiter beobachtet, daß die meisten Bekehrungen in das Pubertätsalter fallen, eine Tatsache, die für Starbuck bedeutet, daß die Bekehrung eine allgemeine normale geistige Wachstumserscheinung darstellt und völlig dem Erwachen des höheren geistigen Lebens in dieser Periode korrespondiert. Der Sondercharakter des Bekehrungsvorgangs hat endlich zu einer umfassenden psychologischen Hypothese Anlaß gegeben, mit der J. sogar eine eigene Metaphysik verknüpft hat, nämlich der Erklärung der supranaturalen Wirkungen durch das Wirken der sog. Region des Unterbewußten.

Die unterbewußte (oder subliminale, transmarginale oder B-)Region wurde 1886 von Fr. W. H. Myers[3]) an hypnotischen Personen zuerst entdeckt: „Die B-Region . . . ist die Region alles dessen, was gebunden in uns ist, und alles dessen, was unbemerkt vorübergegangen ist. Sie enthält z. B. alle momentanen Eindrücke und enthält die Quellen aller unserer Leidenschaften und Triebe, unserer Liebe, unseres Hasses und unserer Vorurteile, deren Gründe uns oft dunkel sind. Unsere Anschauungen und Hypothesen, unser Aberglaube, unsere Meinungen und Überzeugungen, und überhaupt alle nicht-rationalen Funktionen entstammen ihr. Sie ist die Quelle unserer Träume, ja anscheinend kehren sie auch wieder dahin zurück. Dort entstehen unsere etwaigen mystischen Erfahrungen, die automatischen Antriebe, mögen sie sensorischer oder motorischer Art sein, unsere Schlaf- und schlafähnlichen Zustände, wenn wir solchen unterworfen sind, unsere Hirngespinste, fixen Ideen und hysterischen Anfälle, falls wir hysterisch sind, unsere übernormalen Erkenntnisse, z. B. wenn wir telepathisch veranlagt sind. Sie ist also der Quellpunkt von vielem, was zur Religion gehört oder zu ihr in naher Beziehung steht. Und nun geht mein Schluß dahin: bei Menschen, deren religiöses Leben besonders entwickelt ist, scheinen die Einbrüche aus dieser Region ungewöhnlich stark zu sein; jedenfalls haben Erfahrungen, die dorther stammen, eine bedeutende Rolle in der Religionsgeschichte gespielt"

[1]) Spiritual Life, studies in the science of religion. New York 1900.
[2]) Vgl. seine in der „Literatur" gen. Schrift. Deutsche Übers. bes. II S. 386.
[3]) cf. V. of r. exp. p. 466.

(M. d. r. E. S. 443–444). Mit Hülfe dieser so wichtigen unterbewußten Region — übrigens soll unterbewußt durchaus kein Werturteil ausdrücken, J. würde deshalb auch, um alle Mißverständnisse zu vermeiden, lieber B-Region sagen, — erklärt nun J. den Bekehrungsprozeß mit Starbuck folgendermaßen: „rein dem eigenen Willen folgen, heiße, noch in jener Region leben, in der das niedere Selbst die Herrschaft hat. Übernähmen dagegen die unterbewußten Kräfte die Führung, so sei es wahrscheinlich das potentiell vorhandene bessere Selbst, das den Vorgang leite. Anstatt daß von außen schwerfällig und unklar darauf hingearbeitet wird, ist es jetzt selbst der wirksame Mittelpunkt. Was soll nun der Mensch tun? 'Er soll sich hingeben', sagt Dr. Starbuck, 'd. h. er soll sich auf jene höhere, in seinem Innern erwachsende Macht verlassen, die auf die Gerechtigkeit hinarbeitet und soll diese sich in ihrer eigenen Weise auswirken lassen'. Die Selbsthingabe bedeutet für diese Betrachtung den Anfang eines neuen Lebens. Dies Leben wird jetzt der Mittelpunkt einer neuen Persönlichkeit, und was man sonst nur objektiv als Ideal vorstellte, wird jetzt innerlich erlebt" (M. d. r. E. S. 201). Die Bekehrung ist eine plötzliche, wenn die reifenden unterbewußten Spannungen den Entladungspunkt erreicht haben und mit übermächtiger Gewalt in die bewußte Sphäre „einbrechen". Aber gerade an diesem Punkt wird, wie nirgends, klar, wie einseitig und ungenügend die psychologische Betrachtung bleibt. Sie mag die Tatsache ausgezeichnet beschreiben, wie das potentiell bessere im Unterbewußten wirkende Selbst die „Führung übernimmt"; aber warum gerade das bessere Selbst die Führung erhält, bleibt unbeantwortet. Die Psychologie als kausale Wissenschaft löst eben keine Wertfragen. So sind, meint J., soweit die Psychologie und die religiöse Erfahrung in voller Übereinstimmung; beide rechnen mit Kräften, die außerhalb des bewußten Ich liegen. Die Psychologie bezeichnet diese Kräfte als unterbewußte, schreibt ihre Wirkungen physiologisch bestimmten Nervenprozessen zu und behauptet also, daß sie nicht über die menschliche Sphäre hinausliegen; die christliche Theologie betont dagegen, es seien unmittelbare übernatürliche Wirkungen der Gottheit. Hier erheben sich die schwersten und wichtigsten Fragen der Metaphysik und einer allgemeinen Erkenntnistheorie und Wertlehre. Aber vorläufig wollen wir uns hier zur Illustrierung der J.schen klaren Unterscheidung zwischen Tatsachen- und Wertbetrachtung noch darauf beschränken, nur seine Worte gegen den „medizinischen Materialismus" zu zitieren, die aller Diskreditierung der Religion auf Grund ihrer nervösen Bedingtheit und aller Diskreditierung des Bekehrungsvorgangs, der so oft mit dem Eintritt der Pubertät zusammenfällt, von vornherein prinzipiell die Tür zu weisen suchen. Er sagt M. d. r. E. S. 7[1]): heute ist es beliebt „religiöse Stimmungen dadurch zu kritisieren, daß man eine Verbindung zwischen ihnen und dem Geschlechtsleben aufzeigt. Bekehrung, heißt es, ist eine Krisis zwischen Jünglingsalter und Mannbarkeit." J. äußert dazu, man könnte die Religion ebensogut als Abirrung der Verdauungstätigkeit oder als Störung der Atmungstätigkeit

[1]) cf. auch die wichtigen Anm. M. d. r. E. S. 8–10.

bezeichnen. Denn ebenso wie auf jener beruht alle Geistestätigkeit auch auf diesen, oder bezw. ist von ihrem normalen Funktionieren nicht unabhängig. Und ferner „erwacht ja nicht nur das Geschlechtsleben, sondern das gesamte höhere Geistesleben im Jünglingsalter. Man könnte dann also auch die Behauptung aufstellen, das Interesse an Mechanik, Physik, Chemie, Logik, Philosophie und Soziologie, das mit demjenigen an Poesie und Religion zusammen in den Jugendjahren hervorbricht, sei auch eine Verkehrung des Geschlechtstriebes. Aber das wäre natürlich einfach Nonsens. ..... Es liegt einfach so, daß man zur Erklärung der Religion [nicht auf ihren Ursprung, sondern] auf den Inhalt des religiösen Bewußtseins sehen muß" (Anm. S. 10). „Nach dem . . . allgemeinen Postulat der Psychologie gibt es keinen einzigen Gemütszustand, er sei erhaben oder niedrig, gesund oder krankhaft, der nicht irgend einen organischen Prozeß zu seiner Grundlage hätte. Wissenschaftliche Theorien sind ebensowohl organisch bedingt wie religiöse Erregungen . . ." (M. d. r. E. S. 11). [Die medizinischen Materialisten] setzen wie alle anderen Menschen voraus, daß gewisse Gemütszustände anderen überlegen sind und uns mehr Wahrheit enthüllen; und dabei bringen sie ganz einfach ein gewöhnliches Werturteil in Anwendung" (M. d. r. E. S. 12). Also kurz, die organische Bedingung hat die Religion mit allen Geistesgebieten gemein, und wie diese dadurch nicht herabgesetzt werden, so sollte es auch bei jener nicht geschehen.

d) Die Folgen des religiösen Bewußtseinszustandes.

Wir betonten in J.s allgemeiner Psychologie seine psychologische Grundkonzeption der reflex-action und die Tatsache, daß er zu jedem psychologischen Bewußtseinszustand und seiner völligen Beschreibung die physiologische Bedingtheit und seine sich in Handlungen auswirkenden Konsequenzen mit hinzuzieht. Das religiöse Bewußtsein macht davon keine Ausnahme. Es erzeugt als Auswirkung einen originellen Zustand der „Heiligkeit", unter dem J. alle ethischen Konsequenzen der religiösen Erfahrung versteht. „'Heiligkeit' bezeichnet die Vereinigung der reifen Früchte religiösen Lebens als persönliche Charakterbestimmtheit" (M. d. r. E. S. 256).

Die „Heiligkeit" ist der Zustand des Bekehrten; das Doppelich ist eins geworden, die Unruhe hat sich in Frieden verwandelt. Ein neues sittlich-kräftiges Leben beginnt. Auch hier wieder hat sich J. bemüht, diesen neuen Zustand recht genau zu beschreiben. Nach J. ist ihm eigentümlich

1. „Das Bewußtsein, außer dem Leben in den selbstsüchtigen kleinen Interessen dieser Welt noch ein anderes höheres Leben zu führen, und die felsenfeste unmittelbare Gewißheit von der Existenz einer idealen Macht."

2. „Das Bewußtsein von dem innigen Beziehungsverhältnis jener idealen Macht zu unsrem eigenen Leben und die willige Unterwerfung unter ihre Leitung."

3. „Das Gefühl unbegrenzter Erhebung und Freiheit, da die Grenzpfähle des beschränkten Selbst niederfallen."

4. „Eine Verschiebung des Zentrums des persönlichen Lebens nach der Seite der selbstlosen und harmonischen Neigungen . . . ." (M. d. r. E.

S. 257). Das Wichtigste dieser neuen Seelenverfassung ist das letzte der angeführten Merkmale, ihre neue bewundernswerte sittliche Kraft. Dieses neue sittliche Leben ist für J. geradezu das Siegel ihrer Wahrheit. „Die besten Früchte religiösen Lebens sind zugleich das Beste, was die Geschichte überhaupt aufzuweisen hat . . . hier, wenn irgendwo, haben wir wirkliches und wahrhaftes Leben" (M. d. r. E. S. 246). Der Heilige führt ein neues Leben, die Bekehrung hat sein besseres Selbst in sein seelisches Zentrum gerückt: „Ein 'heiliger' Mensch ist ein solcher, bei dem religiöse Gefühle den gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt des Personlebens bilden. . . ." (M. d. r. E. S. 256). U. a. a. O.: „Der Mensch, dessen geistiger Mittelpunkt die Frömmigkeit ist und der von geistlichen Interessen geleitet wird, unterscheidet sich unverkennbar von seinem früheren fleischlichen Selbst. Die neue Glut, die jetzt in seinem Herzen brennt, verzehrt mit ihrem Feuer die niederen Hemmungen, die sich sonst in ihm geltend machten, und hält ihn überhaupt gegen jeden Einfluß der niederen Seite seiner Natur gefeit. Hochherzige Handlungen, die einst unmöglich schienen, fallen ihm jetzt leicht. . . . . ." (M. d. r. E. S. 253).

In vier Gruppen ordnet James die „Früchte" dieser Heiligkeit; in jeder von ihnen unterscheidet er wieder sorgfältig eine Reihe Stufen (M. d. r. E. S. 257 f.): Askese (Gehorsam und Armut), Seelenstärke (Geduld und Kraft, selige Gemütsruhe gegenüber allem Egoismus, aller Angst und Furcht), Reinheit von sinnlichen und tierischen Trieben, und Liebe bis zur Feindesliebe. Das asketische Leben durchläuft eine ganze Skala von Motiven und Graden, von der einfachen Freude am Ausdruck heroischer physischer Kraft bis zu der Umkehrung aller Empfindungen, wo der Schmerz als Lust empfunden wird. Zwischen diesen äußersten Endpunkten liegen die Motive des Abscheus vor übermäßigem Sinnengenuß; die Askese wird dabei zur Mäßigung im Essen und Trinken, zur Einfachheit in der Wahl der Kleidung, zur Keuschheit; oder sie wird aus Liebe gegen die Gottheit zur Opferfreudigkeit, aus pessimistischem Urteil über das eigene Selbst zum Sühnmittel, um Schlimmeres abzuwenden, oder sie erfolgt endlich auf Grund fixer Ideen (vgl. M. d. r. E. S. 257 – 280). Doch nur der Bekehrte kennt die Freude und die Kraft der Askese, und zwar steht sie ihm nicht als schwere Forderung gegenüber, zu deren Erfüllung er sich mit Anstrengung aller Kraft mühsam emporwaffen müßte, sondern sie quillt gleichsam aus verborgenen Quellen wie selbstverständlich hervor. Diese Tatsachen, die die aus Religion geborene Sittlichkeit in ihrer Kräftigkeit vom Moralismus unterscheiden, sind äußerst fein und richtig beobachtet.

Auch der asketische Gehorsam entspringt wiederum mannigfachen Motiven: er kann aus Nützlichkeitsgründen geleistet werden oder weil es sich oft als besser erweist, andere um Rat zu fragen, statt eigener Meinung zu folgen, oder um Gott oder den Oberen ein Opfer zu bringen (M. d. r. E. S. 294 ff.). Ebenso wird die Armut aus den verschiedensten Motiven übernommen: bald scheinen die Ansprüche des äußeren Lebens den Flug zum Himmel zu schwächen, bald verachtet man das 'Haben' überhaupt im Blick auf das selbstgenügsame 'Sein', bald will man der völligen Unter-

werfung unter Gott damit am besten Ausdruck geben, daß man jeden weltlichen Schutz preisgibt; oder es bewirkt die Einsicht in Hiobs Erkenntnis „nackt bin ich geboren und nackt werde ich dahinfahren" das Aufgeben jedes eigenen Besitzes, oder endlich ist es das soziale Motiv, daß wir vor Gott alle gleich sind und darum keiner sich über den andern erheben soll.

Bei der Charakterisierung der Bruderliebe (M. d. r. E. S. 262 ff.) macht J. darauf aufmerksam, daß die allgemeine Menschenliebe nicht nur Korrelat des bestimmtchristlichen Gott-Vater-Glaubens ist, sondern ebenso im Einklang stehe mit jeder anderen Anschauung, die das Menschengeschlecht von einem gemeinsamen Urprinzip abhängig denkt. So finde sie sich auch nicht nur im Christentum, sondern ebenso in der Stoa, der Hindureligion und dem Buddhismus. Alle umfassenden Gemütszustände religiöser Verzückung, sittlicher Begeisterung, metaphysischer Verwunderung und kosmischer Erregung lassen das Ich zurücktreten, so daß diese Vorstellungen freie Bahn gewinnen, solange sie festgehalten werden, während andererseits das Ich solange in seiner Wirksamkeit und in seinen Ansprüchen gelähmt ist.

Freilich, die religiösen Motive wirken nicht immer allein und rein, sondern neben ihnen noch mancherlei andere: „Dadurch entstehen dann allerhand Verwicklungen, welche die Reinheit der Religiosität trüben. Die Schlechtigkeiten, die so häufig der Religion zur Last gelegt werden, sind der eigentlichen Religion fast nie zuzuschreiben, sondern vielmehr dem bösen praktischen Genossen der Religion: dem Geist korporativer Gewalt. Und die Heucheleien sind ihrerseits meist dem bösen intellektuellen Genossen der Religion anzurechnen: Dem Geist dogmatischer Herrschsucht, d. h. der Leidenschaft, Glaubensgesetze in der Form eines absolut abgeschlossenen Systems aufzustellen. Der kirchliche Geist ist im allgemeinen die Summe dieser beiden Herrschaftsgeister. Und ich bitte dringend, niemals die Erscheinungen bloßer Volks- und Gemeinschaftspsychologie mit den Äußerungen des rein innerlichen Lebens zu verwechseln" (M. d. r. E. S. 319 f.).

Die religiösen Äußerungen reichen selbstverständlich viel weiter als bis zu der sittlichen Kraftwirkung und den sittlichen Handlungen des religiösen Subjekts. Es wäre nun eine zweite wichtige religionspsychologische Aufgabe, das ganze religionsgeschichtliche Leben mit allen seinen Kirchenbildungen auf seine psychologische Struktur hin zu untersuchen. James hat diese ganze sozialpsychologische[1]) wie auch die religionsbiologische Arbeit, das Wachstum des religiösen Lebens in den verschiedenen Perioden eines religiösen Individuums[2]) zu untersuchen, ausgeschieden, um die Religion selbst erst einmal ungetrübt in ihrer Brunnenstube, dem erwachsenen religiösen Individuum, zu studieren.

Er gibt als Anhang nur noch eine Psychologie des Gebets und des Opfergedankens, die für den Stand des Heiligen ebenso charakteristisch sind, wie die oben aufgeführten Merkmale. Opferwilligkeit — Gegenstand

[1]) Vgl. Le Bon, the psychology of the crowd 1896, übers. in Dr. W. Klinkhardt's sozialpsych. Bücherei, Leipzig 1908.

[2]) Vgl. Pratt's, Coe's und Starbuck's Arbeiten.

des Opfers mag ein Tier oder das eigene Herz sein — ist der charakteristischste Ausdruck ernster religiöser Gesinnung. Sie gefällt sich in asketischen Übungen. In der Beichte bestrebt sich der religiöse Mensch, sich durch Sühne und Reinigungsmittel den Zugang zu Gott offen zu halten. Sie erklärt sich psychologisch sehr leicht: Die Wahrhaftigkeit, die in der Bekehrung erreicht ist, duldet keine Heuchelei und keine Beschönigung des innewohnenden Bösen mehr; sie drängt dazu, das noch nicht völlig ausgerottete Böse nicht nur vor sich selbst als solches zu beurteilen, sondern öffentlich in seiner verabscheuungswürdigen Art anzuerkennen, es damit gleichsam zu „objektivieren" und so aus sich herauszusetzen.

Noch enger ist das Gebet mit dem innersten Leben des Heiligen verwachsen. J. definiert das Beten möglichst umfassend (M. d. r. E. S. 427) als: „jede Art innerer Gemeinschaft und Aussprache mit der als göttlich anerkannten Macht." Ist es das aber, dann ist klar, daß „das Gebet die wahre Seele, das eigentlichste und innerste Wesen der Religion" [ist] (M. d. r. E. S. 428). Ist dem aber so, dann ist auch die Frage nach der Wahrheit und Wirkung des Gebets identisch mit der nach der Wahrheit der Religion überhaupt; denn das Gebet ist, — nach Sabatiers trefflichem Wort, das auch J. S. 428 zitiert, — 'Religion in Aktivität'. Die psychologische Wirkung des Gebets ist die, daß es gleich der Bekehrung das Aussehen der Welt verändert: „Das äußere Ansehen der Natur braucht sich nicht zu ändern, doch der Sinn derselben ändert sich für uns" (M. d. r. E. S. 436).

Zu den Äußerungen, die das religiöse Bewußtsein hervorruft, sind aber nicht nur die ethischen Handlungen zu rechnen, sondern auch die intellektuellen Dogmenbildungen, kurz die „Theologie" im engsten Sinne des Worts. Nach J. zeigt die mystische Erfahrung deutlich, daß in der Religion „Gefühl alles ist, und Name Schall und Rauch." So kämpft er in seinem Kapitel über „Philosophie", unter der er im wesentlichen die dogmatisch-metaphysische Theologie versteht, entschlossen gegen allen religiösen Intellektualismus, der die Religion völlig mißversteht, wenn er sie primär als eine Lehre auffaßt. Die Religion als temperamentvolles Gefühlserlebnis ist das Primäre, alle Spekulationen und alle theologischen und philosophischen Formeln sind durchaus sekundär und abgeleitet. So heißt es M. d. r. E. S. 402 mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt und von der viele Theologen lernen könnten, welche die Einsichten Schleiermachers schon wieder vergessen haben: „Ich glaube in der Tat, daß das Gefühl die tiefere Quelle der Religion ist und daß philosophische und theologische Formeln sekundäre Erzeugnisse sind, etwa wie Übersetzungen eines Textes in eine andre Sprache" und „solche metaphysischen Spekulationen müssen m. E. als 'Überglaube' (overbelief) beurteilt werden oder genauer als 'Ausbau', den der Verstand vornimmt, und zwar in einer Richtung, in die zuerst das Gefühl hinweist." . . . Und an anderer Stelle: „Und zwar ist es dabei immer der impulsive Glaube, der die Wahrheit ursprünglich aufstellt; der präzise philosophische Ausdruck ist nur die prunkende Umsetzung in Formeln" (M. d. r. E. S. 70). In diesem Zusammenhang begegnet J. weiter einem

naheliegenden und von dem rationalen Verständnis bezw. Mißverständnis der Religion oft gemachten Einwand (M. d. r. E. S. 402 f.). „Indes — wird man einwenden — wenn auch die Metaphysik ihren ersten Anstoß vom Gefühl erhält, kann sie das vom Gefühl Gegebene nicht in überlegener[1]) Weise bearbeiten? Das Gefühl sei rein individuell und unfähig, von sich selbst Rechenschaft zu geben; für den Standpunkt des bloßen Gefühls sei schließlich alles geheimnisvoll und rätselhaft. Die denkende (philosophische) Reflexion vertrete dagegen gerade bewußterweise den entgegengesetzten Standpunkt. Sie versuche jedes Gebiet, das sie bearbeitet, von allem Geheimnisvollen und Paradoxen zu befreien. So sei ihr höchstes Ideal, die dunklen, unbeständigen, bloß individuellen 'Überzeugungen' zu überwinden und eine für alle denkenden Menschen objektiv gültige Wahrheit zu finden." Was antwortet J. darauf? „Nun meine ich, daß die Philosophie tatsächlich an dieser Aufgabe zu arbeiten haben wird. Wir sind denkende Wesen und können das Denken von keiner Lebensbetätigung ausschließen. . . . Auch müssen wir uns beim gegenseitigen Austausch unserer Gefühle der Sprache bedienen und dabei allgemeine und abstrakte Wortformeln gebrauchen. So gewinnen begriffliche Formulierungen und (hypothetische) Begriffskonstruktionen auch für unser religiöses Leben Bedeutung. Die Philosophie wird daher stets die wichtige Aufgabe haben, den Widerspruch der verschiedenartigen Hypothesen auszugleichen und zwischen den sich widerstreitenden Systemen zu vermitteln. . . Es liegt also im Wesen der religiösen Erfahrung, daß sie zur Aufstellung von Mythen, Dogmen, Bekenntnissen und metaphysischen Theorien, sowie zur kritischen Auseinandersetzung der verschiedenen Glaubensweisen untereinander führt. Indes alle diese intellektuellen Operationen — seien sie nun aufbauender oder vergleichender und kritischer Art — setzen unmittelbare Erfahrungen als ihre Basis voraus. . . .[2]) Der Intellektualismus in der Religion, den ich bekämpfe, will dagegen etwas ganz anderes sein als solche Auslegung und Bearbeitung des gegebenen religiösen Erfahrungsmaterials. Sein Absehen ist darauf gerichtet, die religiöse Vorstellungswelt allein vermittels der denkenden Reflexion aufzubauen, nämlich in den angeblich notwendigen Schlüssen, die das logische Denken aus unpersönlichen Tatsachen zieht." (M. d. r. E. S. 403 – 404). Die religiöse Vorstellungswelt ist also nur Prägung, nicht Schöpfung; Umgangsmünze, Unterrichtsmittel, nie Religion selbst. Der Kurswert dieses Papiers ruht gänzlich auf der durch es repräsentierten Erfahrung. Aber nicht nur das, die philosophische Theologie oder Religionswissenschaft hat auch die Aufgabe, zwischen den verschiedenen wirksamen religiösen „Hypothesen" zu vermitteln und auszugleichen, m. a. W. sie muß zur kritischen Religionswissenschaft werden. Wie sich J. im einzelnen diese Aufgabe und ihre Lösung denkt, wird uns noch in dem Abschnitt über Metaphysik beschäftigen.

Was hat also die Religionspsychologie im ganzen erarbeitet? Was

[1]) D. m. g.
[2]) D. m. g.

könnte als **psychologische Religionsphilosophie** James' angesprochen werden? Vier Gesichtspunkte scheinen sich mir hierfür zu ergeben[1]). Wir hatten bereits oben S. 27 das Wesen der Religion in einer feierlich-ernsten, durch die Temperamente variierten Gesamtreaktion auf das Universum gefunden. M. a. W. „kosmische Reaktion", das ist psychologisch angesehen, das Wesen der Religion. Es sind Schleiermachersche Töne, die J. hier anschlägt. Wer möchte nicht bei „kosmischer Reaktion" an Schleiermachers „Sinn und Geschmack für das Unendliche" und an sein „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" erinnert werden? Mit dieser Definition der Religion als kosmischer Reaktion verbindet sich nun zweierlei:

Einmal: Ist die Religion Reaktion auf das Universum, so ist ihr Gegenstand unvergänglich. Also ist sie selbst eine unvergängliche psychische Erscheinung. Daher gibt es in J.'s Augen nichts Törichteres und Voreiligeres als die positivistische Theorie vom survival. Die Religion ist nichts weniger als ein Anachronismus, sondern eine unentbehrliche normale Erscheinung des Geisteslebens. Denn wir müssen auf alles, also auch auf das Universum, reagieren, d. h. wir müssen „religiös" sein, wobei über die Intensität und die qualitative Art unserer Reaktion noch nichts ausgemacht ist.

Und ferner: Verläuft die Religion wie jede andre psychische Erscheinung in den drei Stadien der Erregung, Reflexion und Reaktion, sind ihre Gemütszustände und Gefühle bestimmt durch die spezifische Art des Objekts, ist sie nervös bedingt wie jedes andre psychische Geschehen und entlädt sich in bestimmter — hier eminent sittlicher, — Energie, so ist damit auch ihre formale psychische Normalität erwiesen.

Damit hängt ein drittes zusammen. Die Religion ist nicht nur eine psychologisch-normale Erscheinung, sondern um ihrer sittlichen Energie willen sogar eine der wichtigsten teleologischen und biologischen Funktionen des Geisteslebens. Ihre Widerstands- und Erlösungskraft ist unvergleichlich. Sie erweitert und bereichert das Leben wie nichts, sie weckt Kräfte und entfaltet Wirkungen wie keine andre geistige Erscheinung, sie ist geradezu unentbehrlich. Von hier aus erscheint auch ihre Variabilität in einem neuen Licht: „So braucht der eine einen Schlachtengott, der andre einen Gott des Friedens, des Himmels und des Hauses. ." M. d. r. E. S. 447. Für jeden ist die Religion eben so geartet, wie sie für seinen Kampf ums Dasein nötig ist. Auch eine Wertabstufung ist schon von hier aus möglich: die optimistische Religion erweist sich nicht so widerstandsfähig wie die pessimistische. Diese nicht so sehr wie die Erlösungsreligion. „Was haben wir nun als unparteiische Zuschauer . . . zu diesem Streit der beiden Richtungen (Optimismus und Pessimismus) zu sagen? Meines Erachtens dies, daß die schwermütige Sinnesart sich auf ein weiteres Erfahrungsgebiet stützt . . . . . daß die 'Leichtmütigkeit' als philosophische Weltanschauung unzureichend ist; denn das Übel, das sie anzuerkennen sich rundweg weigert, macht ja tatsächlich einen Teil der Wirklichkeit aus. . . . als die vollkommensten

[1]) Vgl. E. Troeltsch's oben S. 1 gen. Schrift.

Religionen möchten uns deshalb diejenigen erscheinen, in denen die pessimistischen Elemente am vollständigsten zu ihrem Recht kommen. Buddhismus und Christentum sind natürlich die uns bekanntesten unter ihnen. . . ." (M. d. r. E. S. 157 – 160).

Aber die Religionspsychologie erschließt noch eine vierte Bedeutung der Religion und zwar für die Metaphysik. Die religiöse Erfahrung ist der Ort, übersinnliche Wirklichkeiten zu konstatieren; die religiöse Erfahrung wird zur Basis für einen metaphysischen Supranaturalismus. Und zwar denkt J., daß das Einströmen der supranaturalen Kräfte im Unterbewußten erfolgt. Hier steht das Ich mit pluralen kosmischen supranaturalen Realitäten in Zusammenhang. Wir wollen die genaue Ausführung dieser Gedanken auf später verschieben[1]).

B. Der Pragmatismus und die Religion.

Wir haben nun schon einige Male das mysteriöse Wort „Pragmatismus" und „pragmatistisch" gebraucht, das den Schlüssel zu dem Schloß dieser Philosophie zu bieten scheint, ohne bis jetzt genau zu sagen, was eigentlich damit gemeint ist. Man geht nun völlig in der Irre, wenn man Pragmatismus von *πράσσειν* ableitet[2]) und hinter der neuen Philosophie einen Appell an das Handeln vermutet. Wir haben zwar S. 10 einen aktivistischen Zug im Pragmatismus gefunden, und doch ist die Urtendenz der pragmatischen Methode subjektivistisch ins rein-humanistische verbogen, wenn man die völlig realistisch gemeinte Erkenntnislehre des Pragmatismus als reinen Voluntarismus versteht. J. selber leitet pragmatisch von *πράγματα* = particulars ab[3]) und versteht unter der pragmatischen Methode[4]) die Frage nach der konkreten empirischen Bedeutung einer Idee oder eines Abstraktums. So ist der Pragmatismus vielfach gröblich mißverstanden worden:

J. zählt in M. o. T. p. 180 ff. nicht weniger als 8 Mißverständnisse auf, die in der Diskussion binnen kurzem aufgetreten sind, und hat deshalb seinen Erstlingsvorlesungen einen ganzen Band gesammelter Artikel über den Pragmatismus als „Meaning of Truth" folgen lassen, um klar zu machen, was eigentlich mit dem Pragmatismus gemeint ist.

J. ist nicht der Erfinder und Entdecker des Pragmatismus, sondern

[1]) S. Abschnitt: „Der Pluralismus".

[2]) Vgl. Meaning of truth p. 184, 52, 210, 211.

[3]) Vgl. M. of T. S. 209 ff.

[4]) Vgl. die berühmt gewordene California adress James', abgedr. Journ. of Ph. I Nr. 25, 04, früher in The Calif. University Chronicle Sept. 98. Der Inhalt ist meist in Kap. 3 u. 4 des „pragmatism" und in Kap. XII. d. M. d. r. E., ebenso im postscript daselbst enthalten. Doch beachte in ihr die wichtige Definition: „beliefs, in short, are really, rules for action, the ultimate test for us; what a truth means is indeed the conduct it dictates or inspires . . . the effective meaning of any philosophical proposition can always be brought down to some particular consequence, in our future practical experience, whether active or passive . . . the point lying rather in the fact that the experience must be particular than in the fact that it must be active" (von mir gesperrt).

sein eifrigster und erfolgreichster Herold. Ch. S. Pierce hat 1878 zuerst die pragmatistische Methode als wissenschaftliches heuristisches Prinzip formuliert[1]): ... „Um den Sinn eines Gedankens zu enthüllen, brauchen wir also bloß zu zeigen, was für ein Handeln er hervorzurufen vermag; dieses Handeln ist für uns sein einziger Sinn, und die greifbare Tatsache, die allen unsren Gedankenunterschieden zu Grunde liegt, ist die, daß keiner von ihnen so fein ist, als daß er in etwas anderm als einem möglichen praktischen[2]) Unterschied bestände" (zitiert aus M. d. r. E. S. 412). J. hat diese Methode aufgegriffen und zu einer Philosophie erweitert. Aber zunächst ist auch nach J. der Pragmatismus eine Methode, „um philosophische Streitigkeiten zu schlichten, die sonst endlos wären" (Pr. S. 27). „Die pragmatische Methode besteht in solchen Fällen in dem Versuch, jedes dieser Urteile dadurch zu interpretieren, daß man seine praktischen Konsequenzen untersucht" (Pr. S. 28). Doch gilt diese Untersuchung in Richtung auf den Erfolg, nicht soweit die persönliche Befriedigung des Untersuchenden in Betracht kommt, sondern in der Richtung der Erreichbarkeit des durch die Idee oder in dem Urteil Behaupteten in concreto. Andernfalls würde J. den barsten Utilitarismus proklamieren. Doch hat man meist den Pragmatismus nach seiner von J. zuerst gegebenen Darstellung dahin mißverstanden. Diese pragmatistische Methode erweist sich nun als äußerst fruchtbar in der Entscheidung anscheinend unlösbarer metaphysischer Probleme (cf. Kap. III des Pr.): Mit 'Substanz' meinen wir danach nichts als eine Gruppe von Attributen, nach denen wir uns richten; die Begriffe 'Gott' und 'Materie' sind völlig gleichwertig, wenn sie den bisherigen Weltlauf gleich gut zu erklären vermögen; denn sie weisen in der konkreten Wirklichkeit keine Unterschiede auf, ebenso wie die Substanz sich nicht anders als in ihren konkreten Attributen zu offenbaren weiß. Ganz anders aber liegt der Fall, wenn wir nach J. die Zukunft in Rechnung ziehen, wie sie von einem 'Gott' oder einer blinden 'Materie' abhängig vorgestellt werden kann. Dann macht es für uns einen beträchtlichen Unterschied, ob die Welt dem blinden Spiel unbewußter Atome oder einer Vorsehung anvertraut ist; denn Herrschaft Gottes bedeutet in concreto nichts anderes als Verheißung eines besseren Zustandes in der Zukunft, während Herrschaft der Materie und blinder Atome Tod und Erstarrung der Erde für uns bedeutet, wie sie unsere naturwissenschaftlich-astronomischen Hypothesen voraussagen. M. a. W. Gott und Materie bedeutet für uns wirklich in concreto etwas völlig verschiedenes und der Streit um den Gottesglauben ist also keine müßige theoretische Doktorfrage. Sehen wir in diesem Augenblick von dem aktivistischen Einschlag in J.'s Argument ab, so ist für uns im Augenblick die Tatsache bedeutsam: Die Idee 'Gott' bedeutet in concreto 'Verheißung'. Das ist ihr empirischer Barwert, ihr „cash-value". Im selben Verständnis bedeuten 'Zweck' und 'freier Wille' ebenfalls nicht nur haarspalterische philosophische Diskussionen, sondern in concreto

[1]) „How to make our ideas clear", Popular Science Monthey, Jan. 1878. XII S. 286.

[2]) V. m. g.

die Möglichkeit einer besseren Welt in der Zukunft, als sie jetzt ist. Abgesehen von dieser konkreten Bedeutung kommt nach J. als Pragmatisten den Abstrakta keine zu[1]). Es ist das Wesen des Pragmatismus, nach der konkreten Bedeutung der Ideen auszuschauen. Damit aber haben wir eine Art extremen Nominalismus vor uns.[2])

Mit dieser Methode geht der Pragmatismus in eine Wahrheitstheorie über. Kein Abstraktum, das mehr Wichtigkeit zu beanspruchen scheint als das des Begriffs 'wahr'. Was meinen wir bei 'wahr'? Wann ist eine Idee 'wahr'? J. macht dem „Intellektualismus", unter dem er allen Antipragmatismus versteht, den Vorwurf, daß er Wahrheit überhaupt nicht zu definieren weiß oder den Fragesteller mit sehr vagen inhaltsleeren Definitionen abspeist, wie sie z. B. Rickert[3]) gibt: „'Wahrheit ist ein Name für Urteile, die zu fällen wir uns durch eine Art imperativer Pflicht verbunden fühlen'". Demgegenüber beansprucht der Pragmatismus allein sagen zu können, was wir wirklich mit dem Wahrheitsbegriff meinen. Derselbe muß, wenn er überhaupt einen Sinn haben soll, einen empirischen Barwert haben. Die Stellen, die man nun hier zur Erläuterung heranziehen könnte, sind Legion in beiden Büchern, im 'Pragmatismus' und in 'meaning of truth'. Halten wir uns zunächst an Kap. VI des Pragmatismus:

Wir definierten oben die pragmatistische Methode als die Frage nach dem empirischen Barwert der Ideen. Eine Idee ist auch der Wahrheitsbegriff; als Idee muß er einen Barwert haben. Eine wahre Idee und eine falsche muß in der konkreten Wirklichkeit einen konkreten Unterschied machen. So kommt J. zu der Definition (Pr. S. 125f.): „Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, die wir geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren können. Falsche Vorstellungen sind solche, bei denen dies alles nicht möglich ist. Das ist der praktische Unterschied, den es für uns ausmacht, ob wir wahre Ideen haben oder nicht. Das ist der Sinn[4]) der Wahrheit, denn nur in dieser Weise wird Wahrheit erlebt[5])". Diese Verifikation wahrer Ideen ist nicht nur ein Akzidens, sondern das ist der Sinn ihrer Wahrheit. „Die Wahrheit einer Vorstellung ist nicht eine unbewegliche Eigenschaft, die ihr inhäriert; Wahrheit ist für eine Vorstellung ein Vorkommnis, die Vorstellung wird wahr, wird durch Ereignisse wahr gemacht. Ihre Wahrheit ist tatsächlich ein Geschehen, ein Vorgang, und zwar der Vorgang ihrer Selbst-Bewahrheitung, ihre Verifikation. Die Geltung der Wahrheit ist nichts anderes als eben der Vorgang des Sich-Geltend-Machens, (it becomes true, is made true by events) (Pr. S. 126. engl. Ausg. 201). Und was ist unter „Verifikation" zu verstehen? „[Wahre Gedanken] führen uns nämlich durch Handlungen und durch neue Gedanken, die sie anregen, zu andern Teilen der Erfahrung, mit denen, wie unser Gefühl uns deutlich sagt, die ursprünglichen Gedanken

[1]) cf. Pr. S. 76.
[2]) cf. J. M. Baldwin, The Limits of Pragmatism. Psych. Review XI. 04.
[3]) Pr. S. 144 Gemeint ist Rickerts „Gegenstand der Erkenntnis".
[4]) V. m. g.
[5]) V. m. g.

sich im Einklang befinden. Wir empfinden die Verbindungen und Übergänge von Punkt zu Punkt als Fortschritt, sie scheinen uns harmonisch und befriedigend. Unter der Verifikation eines Gedankens verstehen wir eben nichts andres als dieses angenehme Vorwärts-Bringen" (Pr. S. 126).[1]) Und ebenda: „Zunächst möchte ich darauf aufmerksam machen, daß der Besitz wahrer Gedanken überall zugleich der Besitz wertvoller Mittel zum Handeln bedeutet. . . . . Der Besitz der Wahrheit ist hier keineswegs Selbstzweck, sondern ein Mittel zur Befriedigung irgendeines Lebensbedürfnisses" (Pr. S. 127). Hier spielen in den pragmatisch-realistischen Wahrheitsbegriff starke aktivistisch-utilitaristische Töne herein. Hier scheint es so, als ob die Wahrheit einer Idee nicht nur durch ihren Arbeitswert, zu bestimmten Teilen der Erfahrung zu führen, konstituiert werde, sondern auch durch den Wert, den eben dieses Geführtwerden für das urteilende Individuum hat, kurz hier liegt ein stark subjektivistischer Akzent vor, den J. unleugbar in M. of T. zu objektivieren bemüht ist. Dort betont J., daß eine Idee wahr genannt werden kann, allein, wenn sie „arbeitet", d. h. wenn sie verifizierbar ist, wenn sie uns von der Vorstellung zu der von ihr bezeichneten empirischen Wirklichkeit leitet. „Our ideas and concepts and scientific theories pass for true only so far as they harmoniously lead back to the world of sense" (M. of T. p. 135) „. . . satisfactory working or leading (which is the essence of my pragmatistic account)" ibid. p. 160. . . . . Das subjektive Element der Befriedigung ist auch hier nicht ausgeschaltet, aber der Akzent ist doch auf die realistische Seite gerückt. Und angesichts dieser Definition wäre es ein ungeheuerliches Mißverständnis zu behaupten, der Pragmatismus vertrete die Ansicht, alles Nützliche sei wahr, ob es wirklich sei oder nicht. J. unterscheidet scharf zwischen true ideas und real facts. Das Prädikat true hat allein Sinn, wenn es auf ideas angewandt wird. Facts sind, was sie sind. Ideas sind „wahr", wenn sie zu facts, zu Wirklichkeiten, hinleiten. Und doch ist J. an den Mißverständnissen nicht ganz unschuldig, wenn er z. B. im Pr. S. 128 schreibt: „'(eine Vorstellung) ist nützlich, weil sie wahr ist', oder 'sie ist wahr, weil sie nützlich ist'. Beide Sätze bedeuten dasselbe, nämlich — und nun kommt freilich eine völlig realistische Auslegung, — daß hier ein Gedanke da ist, der verwirklicht und verifiziert werden kann; 'wahr' ist der Name für jede Vorstellung, die den Verifikationsprozeß auslöst, und 'nützlich' der Name für die in der Erfahrung sich bewährende Wirkung." An einer anderen Stelle drückt er sich so aus: „the 'true' to put it very briefly is only the expedient in the way of our thinking just as the 'right' is only the expedient in the way of our behaving. Expedient in almost any fashion; and expedient in the long run and on the whole[2]) of course" (Pr. engl. A. S. 222). Bald betont also J. mehr die realistische bald die

[1]) V. m. g.
[2]) V. m. g.

subjektivistische Seite. Jedenfalls aber ist J. Realist und will scharf zwischen 'Wahrheit' und 'Wirklichkeit' unterschieden wissen.

Nun ist freilich klar, daß wir selbst nicht alle Vorstellungen verifizieren. Wir haben eine Menge wahrer Gedanken, die wir auf guten Glauben hinnehmen, die verifiziert werden können und irgendwo und irgendwann von irgend jemand verifiziert worden sind. Daher fügt J. als Zusatz zu seiner Theorie hinzu: „Indirekte oder bloß potentielle Verifikationsprozesse können also ebenso wahr sein, wie vollständige Verifikationen" (Pr. S. 131). So ist Wahrheit nur ein Kollektivname für Verifikationsprozesse, wie „Klima" für die Summe der an einem bestimmten Orte vorwaltenden Einzeltemperaturen oder „Schlaf" für eine Summe in der Nacht sich selbsttätig vollziehender Prozesse im menschlichen Organismus (cf. Pragm. S. 139).

Diesem Wahrheitsbegriff liegt die „humanistische" Auffassung von der Ökonomie der Abstrakta zu Grunde: Abstrakta und Theorieen sind Denkmittel, intellektuelle Arbeitswerkzeuge. Sie stellen nicht für sich eine Wirklichkeit dar, sondern sie sind eine Kurzschrift, die uns hilft, in der Wirklichkeit gleichsam Sprünge, statt langsame Schritte zu machen, Banknoten statt Barmünze. In ihrem „Arbeitswert", so verstanden in ihrer Nützlichkeit, liegt ihre „Wahrheit". Ihre Wahrheit hat keinen andern Sinn, als daß sie „arbeiten" (work), daß sie uns von einer Wirklichkeit zu einer andern bringen. Sofern sie das tun, sind sie „wahr". Eine Hypothese, ein Gedanke, eine Theorie, die nicht „arbeitet", die sich somit nicht selbst bewahrheitet und verwirklicht, wird als 'unwahr', weil als unbrauchbar, verworfen.

Hier steht eine energetische Weltkonzeption im Hintergrund. Denken steht im Dienst des Lebens, des Handelns. Alles Abstrakte dient dem Konkreten und Einzelnen. Es gibt keine An-sich-Wahrheit, sondern nur Wahrheiten, die unserem Leben dienlich sind und aus ihm entsprungen sind. Aller Rationalismus, der Wahrheit ohne Verifikation kennt und der Wahrheit kennt, ohne Rücksicht auf Verwirklichung, ist im Wahn befangen, er hat Schatten in der Hand, denen das wirkliche Leben fehlt. Die Kategorien sind funktioneller Ersatz eines Ausschnitts der Wirklichkeit, dessen Arbeitswert allein in Betracht kommt. Die Kategorien sind weder unveränderlich noch infallibel, denn unsre Welt und unsre Erfahrung ist weder fertig noch unveränderlich. Neues Leben aber führt zu neuen Kategorien, wenn anders sie nur Sinn in Beziehung zur konkreten Wirklichkeit haben.

Der Pragmatismus mit seinem Wertlegen auf das Konkrete und Einzelne darf nun ferner auch nicht dahin mißverstanden werden, als ob ihm an dem Materiellen gelegen sei. Das Einzelne (particulars) oder „Praktische" darf nie im Gegensatz zum Geistigen als Intellektuellem gefaßt werden, wohl aber zum Theoretischen im Sinn des Abstrakten oder „lasterhaft"-Intellektuellen, das die Ideen ohne Rücksicht auf ihre empirische Verifikation als höchste Wahrheit verehrt. So meint J. das „angenehme vorwärts gebracht werden" sowohl physically als mentally cf. Pr. S. 134 (vgl. auch Meaning of Tr. p. XIV und p. 52 Anm. practically or

intellectually). So kann sich J. in seinem Kapitel über die 8 Mißverständnisse des Pragmatismus bei Nummer 7 wehren gegen die These, „der Pragmatismus verkenne das theoretische Interesse" (M. of Tr. p. 206). In diesem Zusammenhang betont er nachdrücklich: „pragmata[1]) are things in their plurality . . . particular consequences can perfectly well be of a theoretic nature . . . the loss of every old opinion of ours which we see that we shall have to give up, if a new opinion be true, is a particular theoretic as well as a particular practical consequence" (ibid. 211). Ja, an anderem Ort, im plur. univ. zählt J. gar vier Dimensionen dessen auf, was er rational nennt und was in seinem Sinne mit „true" gleichbedeutend ist: „intellectual, aesthetical, moral und practical" (p. 112) Eine wirkliche rationale, d. h. wahre Weltkonzeption müßte möglichst allen vier Dimensionen genügen. Wie der Pragmatismus die Wahrheit der letzten Weltkonzeptionen und ihre „Rationalität" feststellt, hat uns noch später im Zusammenhang der Wahrheit der Religion zu beschäftigen.

Das schlimmste Mißverständnis aber bliebe es, James in seiner pragmatischen Erkenntnislehre als Idealisten zu verstehen. Er will, wie wir sahen, scharf zwischen Wahrheit und Wirklichkeit, zwischen truth und reality, unterschieden haben: „Alle unsre Wahrheiten sind Überzeugungen vom Vorhandensein einer 'Wirklichkeit', und in jeder bestimmten einzelnen Überzeugung tritt diese Wirklichkeit als etwas Unabhängiges auf, als etwas, das gefunden und nicht hervorgebracht wird" (Pr. S. 154). Und in M. of tr. heißt es ausdrücklich: „if you call the object of knowledge 'reality' and call the manner of its being cognized 'truth' . . . it seems to me that you escape all sorts of trouble" (p. 296). Die Wirklichkeit ist da und nicht anzuzweifeln. So ist in James Psychologie das Urdatum, das nicht angezweifelt werden kann, der Bewußtseinsstrom, der flux of experience; hier sind unmittelbare Data. J. vertritt einen commonsense-Realismus, wie er für die Psychologie als eine positive Wissenschaft nicht zu vermeiden ist; die Objekte sind da, wie wir sie sehen, hören und betasten. Kein Zweifel an der Realität der Außenwelt kommt auf: „I may be that the truest of all belief shall be that in transsubjective realities. It certainly seems the truest, for no rival belief is as voluminously satisfactory" (M. o. t. p. 243—44). In a. W.: die Idee einer transsubjektiven Realität ist wahr, weil sie „arbeitet", d. h. weil sie in der konkreten Wirklichkeit keinem Widerspruch begegnet. Freilich liegt in dieser Argumentation ein Zirkel. Das, was bewiesen werden soll, wird selbst als Beweismittel benutzt, und was das sicherste ist, als problematisch hingestellt.

Aber mit den Bestimmungen des „satisfactory leading", und „working" ist doch die Wirklichkeit der Ideen noch nicht getroffen, wenn es gilt, die Wahrheit letzter Hypothesen festzustellen. Sie müssen nicht nur verifiziert werden können und damit an Gewißheit täglich zunehmen, sondern, wenn ihre

[1]) D. m. g.

volle Wahrheit oder Wirklichkeit sicher sein soll, einem weiteren Erfordernis genügen nämlich: „wahr ist, was sich mit der Gesamtheit[1]) der Erfahrungen am besten vereinigen läßt" (Pr. S. 51). Freilich kann dieses Erfordernis im weitesten Sinn ja auch noch unter den Begriff „work" gebracht werden als ein negatives Gegenstück zu dem Begriff des satisfactory leading. In M. d. r. E. nimmt diese Argumentation die Form an, daß die religiösen Tatsachen und die sich darauf aufbauende Hypothese mit psychologischen Hypothesen in Einklang gesetzt und dann für wirklich oder objektiv wahr gehalten wird. (M. d. r. E. S. 461): „. . da eine der Pflichten der Religionswissenschaft darin besteht, die Religion mit den übrigen Wissenschaften in Verbindung zu erhalten und . . . so zu umschreiben, daß auch die Psychologen zustimmen können." — —

Pragmatismus meint also keineswegs: alles, was nützlich ist, ist wahr und wirklich. Das wäre Pseudopragmatismus schlimmster Sorte[2]), sondern das, was sich verifizieren läßt, wird von uns wahr genannt. Andrerseits ist aber die Eigenschaft wahrer Ideen, verifizierbar zu sein, nicht nur ein Akzidens, — damit würden auch die Intellektualisten übereinstimmen, das wäre Semipragmatismus, — sondern das konstituierende Merkmal des Wahrheitsbegriffs; für den genuinen Pragmatisten bedeutet wahr nichts andres als verifizierbar. Darüber hinaus hat „wahr" keinen Sinn, sondern ist nur noch ein leeres Wort ohne Inhalt. Es gibt nicht Wahrheit, sondern „Wahrheiten". Die Verifikation selbst mag verschiedene Gestalt annehmen. Die Wahrheit der Objekte liegt in ihren Wirkungen, die der Abstrakta in den ihnen entsprechenden Konkreta und die eines Glaubens in dem von ihm hervorgebrachten Handeln und seinem Wert für das wirkliche konkrete Leben. Pragmatist sein heißt also, eine bestimmte Haltung einnehmen, nämlich den Blick aufs Empirisch-konkrete richten, weg von den Ideen, Prinzipien und Ursprüngen, hin zum Konkreten, Einzelnen, zur Zukunft und aufs Handeln.

Wir sind bis jetzt im wesentlichen dem Buche 'pragmatism' und seinem 'sequel', „meaning of truth" gefolgt. Im **„will to believe"** rückt diese ganze philosophische radikal-empiristische Gesamthaltung in mehr humanistisches, voluntaristisches Licht, und der Kampf gegen die reinen Logiker wird weit mehr von energistischer als empiristischer Plattform aus geführt. Wie stark J. die persönliche Wurzel aller philosophischen und religiösen Überzeugungen unterstreicht, sahen wir oben Seite 23. J. nennt diesen persönlichen Anteil bei der Bildung intellektueller Überzeugungen: 'Glaube'. Genauer versteht er unter 'belief': willingness, readiness to act in a cause the prosperous issue of which is not certified to us in advance. It is in fact the same moral quality which we call courage in practical affairs . . ." (engl. A. S. 90). Den reinen Logikern wirft J. vor, daß ihr Grundpostulat von der Gleichförmigkeit

[1]) V. m. g.

[2]) Vgl. D. C. Macintosh ‚can pragmatism furnish a philosophical basis for theology?' Harvard theol. review III. 1 S. 10 und Pratt, 'what is pragmatism'.

des Naturlaufs selbst ein Postulat, ein Glaube ist, der sich auf Grund des Bedürfnisses der Naturbeherrschung gebildet hat. Die Naturgesetze sind nur Mittel, die Unendlichkeit der Natur im Dienst des lebendigen kämpfenden Menschen zu überwinden. Glaube, Wagnis, persönliches Risiko ist in allen unseren letzten Konzeptionen enthalten. Es gibt keine „reine" Erkenntnis. „Unsere Gründe bleiben hinter der Stärke unseres Gefühls lächerlich weit zurück, und doch handeln wir ohne Zaudern auf Grund des letzteren" (vgl. W. z. Gl. S. 104). Dieselbe antiintellektualistische Haltung tritt in den varieties, aber mehr psychologisch gerechtfertigt, hervor: „Die abstrakten Formeln und Theorien der wissenschaftlichen Betrachtung und Berechnung sind doch schließlich alle nur symbolartige Auffassungen und also überhaupt nur Symbole der Wirklichkeit; in den Erlebnissen persönlichen Innenlebens handelt es sich dagegen um Realitäten im strengsten Sinn des Wortes" (M. d. r. E. S. 453). Dieselben Argumente zu Gunsten einer persönlichen Lebensauffassung richten sich nicht nur gegen die absoluten Rationalisten, sondern ebenso gegen die intellektualistischen Agnostizisten. Erfährt der Absolutismus meist vorwiegend den Zorn des Empiristen, so der Agnostiker den des Voluntaristen: „daß wir das Recht haben, auf unser eigenes Risiko hin, an jede Hypothese zu glauben, welche lebendig genug ist, unsren Willen zu erregen" (W. z. Gl. S. 31). „Des Menschen subjektiven Interessen Untätigkeit gebieten, bis der Glaube sich selbst darstellt, heißt dem Meißel des Bildhauers Untätigkeit gebieten, bis die Statue sich selbst aus dem Stein darstellt. Handeln müssen wir! Die einzige Wahl bleibt uns zwischen dem Handeln, das zu armseligen Resultaten führt oder zu reichen . . . die Positivisten haben unter allen Neigungen die ausgewählt, die zu dem elendesten und armseligsten Resultat führt . . nämlich den nackten Molekularismus." (W. t. b. p. 130 engl. A.).

Die Wahrheit anzuzeigen, ertönt kein Glockensignal. An empirischen Gefühlen der Rationalität allein kann entnommen werden, was „wahr" ist, d. h. was uns frommt, was für unsere Natur paßt, was uns am besten vorwärts führt, was uns wirklichen Lebenserfolg zusichert. Dieser Gedankengang ist unter dem Namen „Rationalität" derselbe wie der pragmatische; nur eignet ihm ein stärkerer subjektiv-voluntaristischer Akzent. Unter Rationalität versteht James: „Als das erste praktische Erfordernis, dem eine philosophische Anschauung genügen muß, stelle ich daher dies hin: Sie muß, wenigstens in allgemeiner Weise, die Ungewißheit aus der Zukunft verbannen" (W. z. Gl. S. 84) und: „Soll eine Philosophie allgemeinen Erfolg haben, so muß sie der Zukunft einen solchen Inhalt geben, der im Einklang steht mit unsren eigenen Kräften" (W. z. G. S. 89). „Erstens darf ihr oberstes Prinzip nicht so beschaffen sein, daß es unsre innigsten Wünsche und wertvollsten Kräfte zunichte macht und enttäuscht . . . . ein zweiter und noch schlimmerer Mangel einer Philosophie aber als der, daß sie unsren Betätigungstrieben widerspricht, besteht darin, daß sie ihnen gar keinen Gegenstand gibt, an dem sie ihre Kraft anwenden können . . ." (W. z. Gl. 89—90). Mit anderen Worten, die Weltanschauungen werden vor das Forum unsrer Willensnatur, nicht unseres Intellekts gezogen. Unser Geistesleben baut sich aus praktischen Interessen auf. Weil unser Geistesleben einen Reaktions-

apparat darstellt, dessen intellektuelles Departement gänzlich im Dienst des Handelns steht, muß eine Weltanschauung, die „wahr" sein soll, d. h. die zu unsrer Reaktionsnatur paßt, erstens eine Sinnenwelt als Objekt des Handelns bieten und zweitens eine Welt, die nicht die Eitelkeit all unsrer Wünsche und Begehren ausspricht. Dieses tut aber der Materialismus und Agnostizismus, jenes der absolute Idealismus. Deshalb sind diese Weltkonzeptionen „unwahr".

Wie die subjektivistisch-voluntaristischen, so finden sich ebenso auch die objektivistisch-radikal-empirischen Züge des Pragmatismus schon im 'will to believe' vorgebildet, nämlich die Lehre von der Verifikation: Eine Weltanschauung bewahrheitet sich selbst mehr und mehr. Sie verifiziert sich. Damit wächst ihre Glaubwürdigkeit. Der Glaube, der auf sein Risiko handelt, bringt seine eigene Verwirklichung hervor. Der Pessimist[1]), der in der Annahme, das Leben sei nicht wert, gelebt zu werden, Selbstmord begeht, bewahrheitet durch seine Tat seine Weltanschauung, ebenso wie der Optimist durch seine Lebenshaltung, die seiner Weltanschauung entspricht, täglich mehr und mehr Licht um sich findet. Trifft er mit seiner Weltanschauung und dem aus ihr entspringenden Handeln auf immer weniger Widersprüche, scheint der Schlüssel, den er in das Schloß der Welt zu stecken unternimmt, zu passen, dann ist sein Schlüssel eben der rechte Schlüssel.[2]) Nur der Versuch, die Tat, die Verifikation kann die Wahrheit des echten Schlüssels beweisen, keine a-priori-Theorie.

Damit aber scheint ein völliger Relativismus die Herrschaft in Weltanschauungsfragen zu erhalten. In der Tat kennt J. auch im „will to believe" keinen grimmigeren Gegner als den Absolutisten mit seinen Dogmen und Prinzipien, seinen apriori-Begründungen und seiner postulierten Welteinheit. Heben sich die Absolutheitsansprüche, wie sie empirisch in der Geschichte aufgetreten sind, nicht auf den ersten Blick gegenseitig auf? Was ist nicht alles schon für absolut gehalten worden![3]) Und doch ist die Geschichte achtlos über die dogmatischen Deklamationen hinweggeschritten! James ist keineswegs der Meinung, daß wir bei dem absoluten Relativismus, d. h. dem Skeptizismus, stehen bleiben sollen oder können. Es gilt vielmehr zu handeln und so praktisch zu entscheiden. Allein der dogmatisch-intellektuelle Entscheid ist unmöglich oder eine Illusion. In Wahrheit hat auch in theoretischen Diskussionen unsere emotionale Natur bereits entschieden und nicht unser Denken. Hinterher suchen wir mühselig fadenscheinige Gründe für das zusammen, was unserer Willensnatur schon längst feststeht.

Aber trotz dieser Willensentscheidungen bleiben einige wenige letzte Hypothesen übrig, die gleiches Daseinsrecht beanspruchen: Die Auffassung des Universums als Einheit oder Vielheit, als fertig und determiniert oder als wachsend und werdend, der Typ des Heiligen oder der Herrenmensch. Keine Theorie kann hier nach J. im voraus über die Wahrheit einer dieser letzten Hypothesen entscheiden. Der Entscheid und Maßstab kann nur empirisch sein, d. h. gewonnen werden im Blick auf den Ausgang und das

[1]) Vgl. W. z. Gl. S. 64 ff.
[2]) Vgl. W. z. Gl. S. 105 ff.
[3]) cf. W. z. Gl. S. 16 f.

Resultat, nicht den Ursprung und Anfang. In Wahrheit ist also gar keine endgültige Entscheidung möglich, ehe der letzte Mensch seine Erfahrungen gemacht und gehandelt hat, ehe die tatsächliche Erfahrung zeigt, welche Weltanschauung gesiegt hat, d. h. welche sich als die tauglichste erwiesen hat. In a. W. die Lösung der Wahrheitsfrage wird biologisch unternommen: Die Wahrheit erweist sich selbst als Kraft. Die tauglichsten Hypothesen überleben (vergl. W. z. Gl. XV). Endgültig siegreich wird diejenige Art der Weltbetrachtung sein, die auf die normalen Geister den stärksten Eindruck macht (vergl. Pragm. S. 2 ff). Das Taugliche überlebt. Und tauglich ist, was sich für unsere Bedürfnisse als rational erweist. Wunderbar ist dabei nur die Tatsache: Die Welt hat sich unseren Bedürfnissen gegenüber bildsam erwiesen. Die Wirklichkeit läßt sich Zusätze gefallen. Wir teilen den Strom der gegebenen Wirklichkeit in „Dinge" nach unserem Willen. Unsere Interessen heben das heraus, was für uns „wirklich" ist und unseren Zwecken entspricht. Wie weit die Welt sich weiter bildsam zeigen wird, läßt sich nicht apriori ausmachen.

So schwankt James stets zwischen einem stärkeren Betonen bald des empiristischen, bald des voluntaristischen Elements in seiner Philosophie hin und her. Den Rationalisten wirft er vor, daß sie die Erfahrung vergewaltigen, den Agnostizisten, daß sie sich in der Illusion einer „reinen" Erfahrung befinden. Bald sagt er selbst: „Wir schaffen die Subjekte unsrer wahren und ebenso unsrer falschen Urteile. Wir schaffen auch die Prädikate. Viele Prädikate der Dinge drücken nur die Beziehungen der Dinge zu uns und unseren Gefühlen aus" (Pr. S. 162) . . „so wenig kann man in unsrer Erkenntnisentwicklung die objektiven Faktoren von den vermenschlichenden (subjektiven) Faktoren trennen" (Pr. S. 159). Bald betont er: „Im ganzen Bereiche der physischen Natur sind die Tatsachen das, was sie sind, ganz unabhängig von uns" (W. z. Gl. 21) und ibid. S. 105. „Die künftigen Bewegungen der Sterne oder die geschichtlichen Tatsachen der Vergangenheit sind jetzt ein für allemal bestimmt, ob sie mir nun gefallen oder nicht." [1]) Wo liegt die Grenze zwischen einer Erkenntnis, die objektive von uns unabhängige Tatsachen darstellt, und einer Art Erkenntnis, die ganz aus menschlichen Interessen zusammengesetzt ist? So ziehen sich diese beiden Tendenzen wie rote Fäden durch alle Argumentationen J.'s.

Welches Verhältnis ergibt sich endlich aus dieser pragmatistischen Gesamthaltung für Religion und Wissenschaft?

Im „Pragmatismus" stellen beide, Wissenschaft und Religion, letzte Hypothesen auf, deren Brauchbarkeit der Verlauf der Geschichte erweisen wird. Bei der Religion ist es zu offenkundig, daß ihre Wahrheiten persönliche Totalreaktionen darstellen; die Wissenschaft muß es sich noch sagen lassen, daß auch ihre Formeln und Theorien nur Symbole sind, daß auch sie nur eine Reaktion darstellt, und zwar eine recht blasse und unpersönliche. So kommt J. in den „varieties" zu dem Schluß: Beide sind nicht

[1]) cf. auch W. z. Gl. Vorwort S. XI.

völlig voneinander verschieden. „Meines Erachtens braucht denn auch die Scheidung zwischen wissenschaftlicher und religiöser Betrachtung keine endgültige zu sein. . . . So kann vielleicht auch die streng unpersönliche Betrachtung der Wissenschaft eines Tages wieder verschwinden; sie erweist sich vielleicht dereinst als Übertreibung, die zeitweilig nützlich war, der aber eben doch nur eine vorübergehende Bedeutung zukommt." (M. d. r. E. 454 – 55). Im „will to believe" ist J. geneigt, die Religion oder die persönliche Lebensansicht gegen die wissenschaftliche und ihren unpersönlichen und deshalb unwirklichen Charakter auszuspielen. Aber nicht genug, die persönlichen Wurzeln aller wissenschaftlichen Begriffsbildung aufgezeigt zu haben, geht er weiter dazu über, die religiösen Kategorien als die einzig adäquaten hinzustellen: „The spirit and principles of science are mere affairs of method; there is nothing in them that need hinder science from dealing successfully with a world in which personal forces are the starting point of new effects. The only form of thing that we directly encounter, the only experience that we concretely have, is our own personal life, the only complete category of our thinking .... is the category of personality ...." (Will to bel. p. 327). Der Pragmatismus allein ist fähig, diesen persönlichen Kategorien Rechnung zu tragen und der Religion zum Recht zu verhelfen, weil er als radikaler Empirismus alle Ansprüche berücksichtigt. Obwohl radikaler Empirismus, ist er nicht mit positivistischem tough-minded temperament zu verwechseln, dem die idealen Interessen und subjektiven persönlichen Erfahrungen keine Realitäten repräsentieren. So redet J. sein Auditorium in seiner einleitenden Vorlesung über die neue pragmatische Philosophie folgendermaßen an: (Pr. S. 12): „Sie wollen ein System, das zwei Dinge in sich vereinigen soll: Wissenschaftliche Gerechtigkeit den Tatsachen gegenüber und Bereitwilligkeit, ihnen Rechnung zu tragen, kurz den Geist der Anpassung. Zugleich aber auch das alte Vertrauen auf menschliche Werte und die daraus sich ergebende Spontaneität, mag sie nun dem religiösen oder dem romantischen Typus angehören. So liegt denn folgendes Dilemma vor Ihnen: Sie finden den Empirismus verbunden mit Entwertung des Menschen und mit Leugnung der Religion. Oder Sie finden eine rationalistische Philosophie, die sich zwar religiös nennen darf, die sich aber fern hält von jedem Kontakt mit wirklichen Tatsachen, mit unsren Freuden und Schmerzen. . . . Ich biete Ihnen das Ding mit dem seltsam klingenden Namen 'Pragmatismus' als eine Philosophie, die beide Arten von Bedürfnissen befriedigen kann. Sie kann religiös bleiben, wie die rationalistischen Systeme, sie kann aber zugleich, wie die empirischen, die innigste Verbindung mit den Tatsachen pflegen. . . ." (S. 20).

Sehen wir zu, wie J. sein Versprechen erfüllt.

Wir sahen oben in der Darstellung der Religionspsychologie Seite 17 ff., was der Empirismus im Pragmatismus für die Religion geleistet hat. Die ganze konkrete anschauliche Religionspsychologie J.'s ist die Frucht dieser Tendenz. Aber mit der Beantwortung der quaestio facti ist die Arbeit

in der Religionswissenschaft nur halb getan. Hat die Psychologie ihre Arbeit beendet und die Religion scheinbar profaniert, indem sie sie wie alle anderen psychologischen Phänomene auf ihre allgemeinpsychologische Struktur, ihre Typen und ihr Wesen untersucht hat, so erhebt sich von neuem die Frage nach ihrer Wahrheit stärker denn je. Ist nun der Pragmatismus fähig, ihre Wahrheit zu begründen?

In erster Linie wird die pragmatische Methode uns behülflich sein, unfruchtbare Probleme zu erkennen, sofern sie uns sehen lehrt, was die religiösen Ideen eigentlich meinen. Wir sahen oben Seite 42ff., verschiedene Formulierungen bedeuten wirklich nur dann etwas Verschiedenes, wenn sie in der konkreten Wirklichkeit, d. h. in unsrem Handeln, das sie hervorzurufen geeignet sind, einen realen Unterschied ausmachen. Tun sie das nicht, so ist es eine leere Wortfechterei, hinter der sich kein Sinn verbirgt. Der uralte Streit zwischen Calvinisten und Arminianern, Augustin und Pelagius müßte so auf eine leichte Weise beendet werden können; nämlich dadurch, daß man die Frage aufwirft: welchen realen Unterschied würde es in unsrem persönlichen Leben ausmachen, ob wir diese oder jene Theorie für wahr halten? Welches ethische Handeln wird von den beiden Theorien erzeugt? Denn Ideen sind Regeln für unser Handeln. Oder, wenn Buddhismus, Christentum und Stoa die gleiche Ethik erzeugen, die gleichen charakteristischen Züge der „Heiligkeit" aufweisen, so folgt daraus auf Grund der pragmatischen Philosophie, daß Buddhismus und Christentum und Stoa identisch sind in ihren Glaubensüberzeugungen, mag ihre Formulierung noch so sehr auseinandergehen. Oder die religiöse und materialistische Weltanschauung sind beide im Grunde dasselbe, wenn sie in ihren Anhängern genau das gleiche Handeln erzeugen und denselben Wert für unsere Zukunft haben. J. ist freilich persönlich überzeugt, daß sie ein himmelweit verschiedenes Handeln erzeugen und eine völlig verschiedene Zukunft eröffnen, deshalb ist er selbst ein eifriger Verfechter der religiösen Lebensansicht, weil ihr der höchste pragmatische Wert zukommt. Aber es ist wohl zu beachten, J. unterscheidet zwischen zwei Arten von Gottesideen: zwischen der des Absoluten der Hegelschen Religionsphilosophie, dem alles determinierenden Allwillen und Allbewußtsein, und dem dualistischen Gott des religiösen Durchschnittsmenschen, der Psalmen und Propheten, der durchaus nicht mit der philosophischen Idee des idealistischen Pantheismus identifiziert werden darf (cf. plur. univ. p. 110ff.). Die absolute Gottesidee bedeutet pragmatisch: „God's is in his heaven; all's right with the world" (pragm. p. 122) oder wie sich J. ironisch ausdrückt: 'moral holidays' (moralische Ferien) (cf. pragm. p. 74). Ist Gott der absolute Herr der Welt, so ist alles restlos in seinen Händen, dann bedeutet diese Idee in concreto für uns, daß wir die Hände in den Schoß legen können und an der Rettung der Welt nicht mitzuarbeiten brauchen. J. verkennt ganz und garnicht, daß auch dieser Idee Wert zukommt, eben daß sie moralische Ferien, wenn wir sie nötig haben, ermöglicht, aber doch lehnt er sie, wie wir später sehen werden, aus bestimmten logischen und ethischen Gründen ab.

Im ganzen gesehen, zeigt uns die pragmatische Methode, auf

die religiösen Ideen angewandt, das religiöse Dogma hat funktionellen[1]) Wert. Es verliert seinen Sinn, wenn es als Abbild einer Wesenheit für sich genommen wird, es hat nur Sinn und Bedeutung in Beziehung zur konkreten Wirklichkeit, und zwar nur die Prädikate Gottes haben Sinn für uns, die sich in Barmünze umsetzen lassen, die etwas Konkretes in unsrem Leben bedeuten und unser Handeln entscheidend beeinflussen. J. hat in bezug auf die pragmatische Bedeutung der Attribute Gottes ein ausgezeichnetes Wort in den varieties geschrieben, das ich ganz hier zitieren möchte (M. d. r. E. S. 412 – 14): „Um den Sinn eines Gedankens zu enthüllen, brauchen wir also bloß zu zeigen, was für ein Handeln er hervorzurufen vermag; dieses Handeln ist für uns sein einziger Sinn. . . Wenden wir nämlich den Grundsatz des Pragmatismus auf die metaphysischen Eigenschaften Gottes im engeren Sinn (also im Unterschied von seinen moralischen Eigenschaften) an, so müßten wir ihnen meines Dafürhaltens selbst dann jede greifbare Bedeutung absprechen, wenn sie durch die zwingendsten logischen Gründe gestützt würden. Man denke z. B. an Gottes Aseität, an seine Notwendigkeit, seine Immaterialität, seine Einfachheit, seine Unteilbarkeit, das Fehlen der inneren Unterschiede zwischen Sein und Wirken, Substanz und Akzidens, Potentialität und Aktualität usw., seine Selbstgenügsamkeit, Selbstliebe und absolute Glückseligkeit in sich selbst: Können wir solchen Eigenschaften, wenn wir aufrichtig sein wollen, irgendeine Bedeutung für unser Leben zusprechen? Wenn sie aber keinerlei Einfluß auf unsre Lebensführung haben, kann es dann für die Religion eines Menschen einen wesentlichen Unterschied ausmachen, ob sie wahr oder falsch sind? . . . . Ist nicht die Ableitung dieser metaphysischen Eigenschaften Gottes lediglich ein pedantisches Hin- und Herschieben und Zusammenpassen von Adjektiven aus dem Wörterbuch ohne Beziehung auf Moral und auf alles, was für den Menschen von Bedeutung ist? . . . . Vom Gesichtspunkt der praktischen Religiosität ist das metaphysische Monstrum, das sie uns zur Verehrung darbieten wollen, eine absolut wertlose Erfindung der dogmatischen Scholastik.

Wie steht es nun mit den moralischen Eigenschaften Gottes? In pragmatischer Beziehung haben sie eine ganz andere Bedeutung. Sie geben tatsächlich der Furcht, der Hoffnung und der Erwartung eine bestimmte Richtung und begründen frommes Leben. Ist Gott heilig, so kann er nur das Gute wollen; ist er allmächtig, so kann er dem Guten den Sieg verleihen; ist er allwissend, so kann er unsre heimlichen Sünden sehen, und ist er gerecht, so kann er uns für unsre Verfehlungen strafen. Ist aber Gott die Liebe, so kann er auch verzeihen; ist er unwandelbar, so können wir sicher auf ihn bauen. Diese Eigenschaften treten also in Beziehung zu unsrem Leben, es ist also für uns höchst wichtig, daß wir sie kennen."

Diese Gedanken gehören bei J. zu den theologisch brauchbarsten im ganzen Buch. Sie offenbaren zugleich eine eigentümliche Beziehung des Pragmatismus zu der Auffassung der Religion, die Albrecht Ritschl vorgetragen hat. A. Ritschl hat uns wieder gelehrt, wie schon Schleiermacher,

[1]) cf. J King, pragmatic interpretation of the christian dogma. Monist 05 XV p 248ff.

in den Dogmen den Ausdruck religiösen Erlebens zu sehen; Dogmen sind Symbole, deren Sinn für den völlig dunkel bleiben muß, der ihre Wahrheit nicht persönlich in sich trägt. Es ist eine Art nominalistische Religionsphilosophie, wenn immer und immer wieder betont wird, alle religiösen Ideen haben als Abstrakta nur Sinn und Wahrheit, sofern sie eine Kurzschrift des konkreten realen religiösen Erlebens sind.

Freilich mischen sich bei J. eigentümlich skeptische und energistische Töne in diese Gedanken hinein. Wir berührten bereits oben S. 51 ff. die Zwitterstellung zu Wahrheit und Wirklichkeit — meinen die Dogmen nichts mehr als das praktische Handeln? Dieselbe Frage, die man geneigt ist, an den Pragmatismus zu richten, hat man an die Ritschlsche Theologie gerichtet: Schließen die Werturteile Existenz ein? Sind die Werturteile überindividuell? Verfällt diese neue Theologie und diese pragmatische Religionsphilosophie nicht dem Agnostizismus und Skeptizismus?

Aber ehe wir die Frage nach der religiösen Wahrheit und der Wirklichkeit der religiösen Objekte, wie sie vom Pragmatismus aufgegeben und beantwortet wird, eingehend behandeln, müssen wir ein zweites Moment der pragmatistischen religionsphilosophischen Methode ins Auge fassen, das ebenso wie die kritische Erkenntnis der Bedeutung der Dogmen auf dem empirischen Grundcharakter des Pragmatismus ruht: Ist die reale konkrete Wirklichkeit die einzige Wirklichkeit, so können alle Ideen nur Sinn haben in Beziehung zu ihr. So sind, sahen wir, die religiösen Dogmen eine religiöse Kurzschrift, die zu religiöser Erfahrung leiten, in diesem Sinn zu religiöser Wirklichkeit, genau wie unsre wissenschaftlichen Begriffe und Theorien Arbeitsmittel sind. Aber andrerseits, ist die Erfahrungswirklichkeit das einzig Wirkliche für uns, so hat eine pragmatistische oder radikalempirische Religionsphilosophie von der religiösen Erfahrung auszugehen, von den konkreten religiösen Prozessen, die das religiöse Leben ausmachen.

Welche Tatsachen drängen sich nun in der religiösen Erfahrung auf und wie sind diese tatsächlichen Erfahrungen geartet? Wie können sie beschrieben und klassifiziert werden ohne viel Korrektur und Modellierung? Der Beantwortung dieser Fragen dient das enorme Interesse an religiösen Personen, an Sektenstiftern und Heiligen, an Propheten und Mystikern aller Zeiten, denn hier sind die „Tatsachen" am hellsten und klarsten, hier muß sich die religiöse Erfahrungswirklichkeit am unmittelbarsten aufdrängen. Und zwar weist nun hier die psychologische Analyse, wie wir in der Entwicklung der James'schen Religionspsychologie sahen, dem Intellektualismus in der Religion ein für allemal die Tür. Ich erinnere noch einmal an die Stelle, wo J. sagt: „Ich glaube in der Tat, daß das Gefühl die tiefere Quelle der Religion ist und daß philosophische und theologische Formeln sekundäre Erzeugnisse sind, etwa wie Übersetzungen eines Textes in eine andre Sprache . . . . ich bezweifle, daß in einer Welt, in der es nie ein religiöses Gefühl gegeben hätte, je eine philosophische Theologie hätte entstehen können . . . Solche metaphysischen Spekulationen müssen m. E. als „Überglaube" beurteilt werden, oder genauer als Ausbau, den der Verstand vornimmt, und zwar in einer Richtung, in die zuerst das Gefühl hinweist"

(M. d. r. E. S. 402–03). So ist die religiöse Erfahrung ein Faktum, das nicht geleugnet werden kann. Als faktischer Bewußtseinszustand gibt sie Kunde von einer — und zwar gemäß ihrer Eigentümlichkeit — von der gewöhnlichen Welt verschiedenen Ordnung der Dinge. Wir sahen oben, S. 51 ff., J. sucht zwischen Wahrheit und Wirklichkeit scharf zu unterscheiden. Ein Objekt ist wirklich, wenn es wirkt. So weist auch die religiöse Erfahrung auf eine geistige Welt, die irgendwie mit der unsrigen verknüpft ist, aber doch über sie hinausliegt. Die religiöse Erfahrung, besonders der Vorgang der Bekehrung, weist nach J. Kräfte auf, die nur aus einem eignen spirituellen Bereich erklärt werden können, nicht aus dem aktuellen Selbst. Denn willenlos erleidet in der Bekehrung der sich Bekehrende in der Selbstübergabe den göttlichen Einfluß: „Diese in Frage stehende unsichtbare Welt ist nicht nur in der Idee vorhanden, denn sie übt Wirkungen auf diese Welt aus. Pflegen wir den Zusammenhang mit ihr, so erfahren wir die Folgen an unsrer eignen Persönlichkeit: Wir werden neue Menschen, und auch unser Leben in der Sinnenwelt nimmt nach unsrer Umwandlung zum Besseren entsprechende Formen an. Nun muß aber das, was in eines anderen Realitätssphäre Wirkungen hervorbringt, selbst als Realität bezeichnet werden, und so liegt m. E. kein philosophischer Grund vor, die unsichtbare oder mystische Welt eine unreale zu nennen" (M. d. r. E. S. 464–65). Also Gott ist wirklich, weil er wirksam ist. Gott und die spirituelle Welt ist eine Realität, so real wie alles, was wir real nennen. J. ist ein erklärter Feind des platonischen Realismus, wie er im pantheisierenden Transzendentalismus der englischen Idealisten und im feinen (refined) Supranaturalismus wieder auflebt. Ihm als Nominalisten bedeutet diese ideale Wirklichkeit nur dann etwas Wirkliches, wenn sie konkrete und reale, von andern deutlich unterscheidbare Wirkungen hervorzubringen vermag und so eine von der übrigen Erfahrungswelt für sich selbständig existierende Realitätssphäre darstellt. Ironisch schreibt J. daher in dem postscript zu den var. p. 521 engl. A.:[1]) „The ideal world, for them (refined supranaturalists), is not a world of facts, but only of the meaning of facts: it is a point of view for judging facts. It appertains to a different „-ology", and inhabits a different dimension of being altogether from that in which existential propositions obtain. It cannot get down upon the flat level of experience and interpolate itself piecemeal between distinct portions of nature, as those who believe, for example, in divine aid coming in response to prayer, are bound to think it must" und M. d. r. E. S. 466 f.: „ich halte die pragmatische Betrachtungsweise der Religion für die tiefere. Sie gibt ihr erst Gestalt und Inhalt und betont, daß sie wie alles Reale Anspruch auf einen ihr eigenen Tatsachenbereich hat." Die Religion offenbart also eine eigene Bewußtseinssphäre und wird so, wie wir noch sehen werden, zu einem der stärksten Fundamente eines supranaturalen Pluralismus. Wir werden J's Meta-

[1]) Nicht übers. v. G. Wobbermin.

physik noch näher im Zusammenhang zu betrachten haben, hier nur soviel: Gott ist für den Pragmatismus ein Faktum und zwar ein Einzelfaktum, denn er bringt reale Einzelwirkungen hervor. Freilich, um diese Erkenntnis zu einer annehmbaren zu machen, ist es nötig, sie mit wissenschaftlichen Hypothesen zu verbinden: „Nehmen wir einmal an, die Religionswissenschaft . . gebe zu, daß die lebendige Religionsübung den Glauben an die Realpräsenz idealer Mächte und die Überzeugung einschließt, es werde durch unsere Vereinigung mit ihnen mittels des Gebetes eine reale Wirkung ausgeübt: so muß sie dann doch noch mit ihrer kritischen[1]) Tätigkeit einsetzen und entscheiden, wieweit solche Glaubensüberzeugungen im Lichte der andern Wissenschaften und der allgemeinen Philosophie für wahr gelten können" (M. d. r. E. S. 449). Die volle Wirklichkeit ist also dann erst erreicht und richtig formuliert, wenn alle unsere Hypothesen, wissenschaftliche wie religiöse, miteinander ausgeglichen sind (s. oben S. 51 f.), so die religiöse Erfahrung besonders mit psychologischen Hypothesen. J. unternimmt diese kritische Harmonisierung der religiösen Erfahrung mit den psychologischen Erkenntnissen mittels der Theorie vom subliminalen Selbst, das Fr. W. Myers zuerst entdeckt hat. J. sagt dazu: „Was auch das 'Höhere', mit dem wir uns in der religiösen Erfahrung verbunden fühlen, nach jenseits zu, d. h. außerhalb der Grenzen unsrer Einzelexistenz sein mag, in der diesseitigen Sphäre, d. h. innerhalb jener Grenzen, ist es die unterbewußte Fortsetzung unsres bewußten Lebens" (M. d. r. E. S. 462).

Neben dieser Gedankenrichtung, die Wirklichkeit der religiösen Welt oder ihre Wahrheit, was hier gleichbedeutend ist, festzustellen, geht eine andre, welche die Frage nach der Wahrheit der Religion mit dem pragmatistischen Zeugnis des biologischen Wertes einer Idee für unser Leben zu lösen unternimmt.[2]) Sie liegt hauptsächlich vor in dem Kapitel IX der M. d. r. E. „Wert der Heiligkeit". Nach der Darstellung der verschiedenen religiösen Typen, der Religion der healthy-minded, der sick soul, den once- und twice-born, bespricht J. in einem besonderen Kapitel, wie wir sahen, den als Wirkung und Frucht des Bekehrungsprozesses auftretenden eigentümlichen Zustand der Heiligkeit (saintliness), das neue Leben des Bekehrten. In dieser 'Heiligkeit' sieht James den größten Wert der Religion. Dieses biologisch wertvolle ethische Leben, das die Religion erzeugt, ist ihm geradezu das Siegel ihrer Wahrheit. In der Religion selbst und ihren Ansprüchen liegt kein eindeutiges Kriterium ihrer Wahrheit, natürliche Wirkungen lassen sich nicht von übernatürlichen trennen[3]), sondern „wir müssen die Beobachtungen sammeln, ohne sie sofort in ein fertiges theologisches System einzuordnen, und müssen dann durch Vergleichung der

[1]) V. m. g.

[2]) Hier liegt entschieden der Nachdruck auf dem subjektiven Faktor der satisfaction, während er in der pragmatistischen Erkenntnislehre auf dem objektiven, dem agreement with concrete reality, liegt. Jene Auffassung ist reiner Humanismus, wie ihn F. C. S. Schiller vertritt.

[3]) Nicht Ursprung, sondern Wert allein kann entscheiden cf. S. 6 ff., 311 ff., 423 u. 457 ff. in M. d. r. E.

Einzelurteile über den Wert dieser oder jener Erfahrung, (die ihrerseits lediglich durch allgemeine philosophische Einsicht [general philosophical prejudices] instinktive Feinfühligkeit und gesunden Menschenverstand [commonsense] zu gewinnen sind, entscheiden, ob aufs Ganze gesehen, eine bestimmte Art Religiosität durch ihre Früchte gerechtfertigt, eine andre verurteilt wird" (M. d. r. E. S. 311). Diese Methode nennt J. „empirisch" [1]). Die religiösen Überzeugungen müssen wie alles am „commonsense" gemessen werden; denn dieser commonsense ist der einzige undogmatische Maßstab, weil er sich im Laufe der menschlichen Geschichte von selbst zu dem entwickelt hat, was er heute empirisch ist. Nach dem commonsense von heutzutage wiesen wir z. B. einen Gott, der blutige Opfer verlangte, ohne weiteres ab (vgl. M. d. r. E. S. 312). Der Gott, den die Menschen wählen, gilt ihnen eben persönlich etwas. Wir halten die Götter für wahr, die wir brauchen, die unsre tiefsten Bedürfnisse befriedigen, die andern für falsch. „Trotz alles Gewichtlegens auf die Erfahrungstatsachen müssen wir bei der Abschätzung fremder Religionserscheinungen als Maßstab doch unser eigenes religiöses Denken anlegen; indes eben dieser Maßstab wird durch die treibende Gewalt des Lebens selbst erzeugt. Es ist die Stimme der menschlichen Erfahrung[2]) in uns, die alle Götter verurteilt und verdammt, welche uns den Weg zum Fortschritt versperren . . . die Götter, die wir bekennen, sind die Götter, die wir nötig haben, die wir gebrauchen können, die Götter, deren Forderungen unsre eigenen Forderungen an uns und unsre Mitmenschen bestätigen und bekräftigen" (M. d. r. E. S. 314). J. gibt aber selbst zu, daß dieser Maßstab nicht zu absoluter Sicherheit führt, nur zu „vernunftgemäßer Wahrscheinlichkeit" (S. 316); aller Absolutheitsanspruch ist nur für ihn Selbsttäuschung; und doch ist es andrerseits durchaus nicht nötig, dem Skeptizismus in die Arme zu fallen.[3]) Von hier aus löst sich nun auch die Frage, weshalb nicht alle Menschen dieselbe Religion haben können: „daß einige wirklich besser fahren bei einer Religion des Trostes und andere bei einer Religion des Schreckens?" (M. d. r. E. S. 316). Die Temperamentsunterschiede lassen den einen sich dem Absoluten in die Arme werfen, um seine „moralischen Ferien", seine Gnade und seinen Trost zu genießen, während andre eine Religion des Kampfes und der moralischen Anstrengung bevorzugen auf die Gefahr hin, nicht zu den Erwählten zu gehören. Wirkliches Risiko, wirkliche Chance, wirkliches Wagnis sagen ihnen allein zu.[4]) So ist die Religion wahr, soweit sie Bedürfnisse befriedigt, soweit sie sich dem Temperament der Gläubigen einpaßt. Schließlich stehen

[1]) Dieser angebliche empirische Maßstab hat eine besonders harte Kritik durch W. Paetz, die erkenntnis-theoretischen Grundlagen von W. James' 'The varieties...'. modern-relg. Streitschrift, Eilenburg 1907, erfahren. P. wirft J. den Dogmatismus seines protestantischen Grundstandpunktes vor; J. beurteile alle Religion nach seiner christlich-ethischen Überzeugung.

[2]) V. m. g.

[3]) Der andere Vorwurf, den Paetz erhebt, J. wolle exakt-wissenschaftlich die Realität Gottes auf empirischer Grundlage erweisen, ist ungerecht. J. hat das begreiflicherweise nie unternommen.

[4]) Vgl. Pr. S. 189 f.

sich nur noch als Grundgegensätze der Heilige, wie ihn der christliche und buddhistische Typus — J. versteht das Evangelium Jesu wesentlich im Sinn der katholischen Heiligen, der Quäker und Tolstois [1]) — erzeugen, und das Übermenschen-Ideal Nietzsches gegenüber. Diese beiden Typen können nicht mehr aufeinander reduziert werden, vielmehr müssen wir nach J.'s Meinung in unsrem konkreten sittlichen Leben zwischen ihnen abwechseln. Sie sind in bestimmten Lebenssituationen je nach der Natur der Verhältnisse beide berechtigt. Wie sollen sie also bewertet werden? „Ein ideales Verhalten ist durchaus eine Sache der Anpassungsfähigkeit. Eine Gesellschaft, in der alle ohne Unterschied angriffslustig wären, würde sich durch inneren Zwist selbst zerstören; in einer Gesellschaft, in der einige angriffslustig sind, müssen andere sanftmütig sein, wenn nur einigermaßen Ordnung herrschen soll. Dies ist der jetzige Zustand der Gesellschaft, und diese Mischung ist in vieler Beziehung segensreich für uns. . . Es ist indessen wohl möglich, sich eine Gesellschaft vorzustellen, in der gar keine Angriffslust herrscht, sondern nur Liebe und Gerechtigkeit . . . . in ihr könnte man sich alles Gute ohne jede Uneinigkeit vorstellen. . . . . Der Heilige ist also — rein logisch [1]) betrachtet, — ein höherer Menschheitstypus als der Herrenmensch, weil er für die denkbar [2]) höchste Gemeinschaft paßt, ob nun diese Gemeinschaft je konkret möglich ist oder nicht" (M. d. r. E. S. 353). Und doch verdient dieser nicht unbedingt den Vorzug, denn es gibt Situationen im Leben, wo der Herrenmensch der geeignetere Charakter ist. Im ganzen aber gilt doch: „Die großen Heiligen bezeichnen unmittelbare Erfolge. . . . . Aber in unsres Vaters Hause sind viele Wohnungen, und jeder von uns muß für sich selbst die Form der Religionsübung und den Grad der Heiligkeit herausfinden, die am besten zu seinen Kräften und zu seinem Beruf paßt, den er als seine wahre Aufgabe erkannt hat" (M. d. r. E. S. 354). Hier haben wir eine Beurteilung der Religion und eine Feststellung ihrer Wahrheit rein von biologischem Gesichtspunkt aus, m. a. W. die pragmatistische Religionsphilosophie entpuppt sich als Biologismus (vgl. oben S. 14). Empirisch-induktiv und doch von energistischen Elementen, von ethischen Kategorien durchsetzt: Was trägt die Religion an realen Wirkungen für das empirische Leben aus? Wie arbeitet (work) die Religion? In ihrem Effekt liegt ihr Wert und ihre Wahrheit; also eine stark subjektivistische Betrachtungsweise, freilich mit Einschluß all der Erwägungen, die wir Seite 51 f. aufführten: die religiöse Hypothese kann nur dann als wirklich wahr gelten, wenn sie mit keiner unsrer wissenschaftlichen Überzeugungen in Konflikt gerät. So ist die Religion eine der Kräfte, von denen wir *leben*.

Gleich im Beginn der M. d. r. E. faßte J. seine Kriteria, nach denen wir im allgemeinen eine Anschauung beurteilen, folgendermaßen zusammen (vgl. S. 15):

[1]) Vgl. auch die Def. W. z. Gl. S. 94: „Worin sonst bestand die befreiende Botschaft des ursprünglichen Christentums als in der Verkündigung, daß Gott jene schwachen und zarten Triebe anerkennt, welche das Heidentum so gröblich übersehen hatte? Man denke an die Reue . . . . das Christentum nahm sie in die Hand und machte sie zur einzigen Kraft in uns, die sich geradeswegs ans Herz Gottes wendet."

[2]) Beachte das apriorische Urteil bei dem radikalen Empiristen!

1) Werturteile auf Grund unsres eigenen Gefühls,
2) Beziehungen zu unsrer Moral,
3) Beziehungen zu unsren übrigen Wahrheitserkenntnissen.

Alle drei Kriteria sind durchaus pragmatistisch. Bei Nummer 1 u. 2 ist es unmittelbar einleuchtend, bei Nummer 3 liegt die pragmatistische Natur darin, daß eine neue Wahrheit auch dann trefflich „arbeitet", wenn sie sich auf die einfachst mögliche Art dem Bestande alter Wahrheiten einfügt. Zugleich spiegeln sie den Widerstreit der subjektiven und objektiven Akzente im Pragmatismus. So sagt J.: „Wir sehen uns also bei unsrem Suchen nach Wahrheit auf die allgemein üblichen Beurteilungsgrundsätze zurückgewiesen, wie das die empirische Philosophie stets betont hat" (M. d. r. E. S. 15). So ist der Empirismus der rote Faden, der sich durch alle Gedankengänge hindurchzieht. Nur keine apriori-Begründung, nur keinen Dogmatismus!

Demzufolge ist auch jede Beurteilung nach dem Ursprung abzulehnen. „Sie machen auch mit ihrem Gerede über pathologischen Ursprung nur solange Eindruck, als von der anderen Seite übernatürlicher Ursprung in Anspruch genommen wird" (M. d. r. E. S. 16). Der orthodoxe Supranaturalismus ruft so gleichsam seinen Todfeind, den medizinischen Materialismus, selbst hervor.

Zur besseren Beleuchtung der Art, wie J. die Religion kritisiert haben will, lasse ich noch einige Stellen aus dem Abschnitt über den Wert der Heiligkeit, den J. selbst scherzhaft „Kritik der reinen Heiligkeit" nennen möchte, folgen. Nachdrücklich betont er hier die Notwendigkeit einer empirischen Methode. Sie ist identisch mit dem Maßstab, den der commonsense an die Hand gibt. Über diesen ist aber nicht weiter zu diskutieren, weil er einfach der gegenwärtigen Wirklichkeit zu entnehmen ist und unser Denken, ob wir wollen oder nicht, notwendig beherrscht. Gewiß weiß J., daß der commonsense der geschichtlichen Veränderung unterworfen ist, aber was J. unterstrichen haben möchte, ist, daß sich die Veränderung der religiösen und moralischen Begriffe eben nach Maßgabe unsrer gegenwärtigen Einsicht in die Natur und des Fortschritts des sozialen Lebens vollzieht (cf. M. d. r. E. S. 312). Die treibende Gewalt des Lebens erzeugt ihn, keine abstrakte Überlegung zimmert ihn künstlich zurecht (vgl. ibid. S. 314). J. wehrt sich mit Händen und Füßen dagegen, daß er irgendwie dogmatisch verfahre; er will reiner Empirist bleiben, auch in der Beurteilung der Religion: „Ich schlage daher vor, die 'Heiligkeit' vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes zu prüfen, d. h. also menschliche Maßstäbe anzulegen, um zu entscheiden, ob das religiöse Leben sich als Ideal menschlicher Betätigung empfiehlt. Ist es der Fall, so werden alle Glaubensvorstellungen, die dazu anregen, eben dadurch beglaubigt sein. Andernfalls aber sollen sie abgewiesen werden. Damit wenden wir nur den Grundsatz von der Ausscheidung alles für die Menschheit Untauglichen und dem Überleben alles Tauglichen auf die religiösen Überzeugungen an" (M. d. r. E. S. 314). So werden die Normen und Wertmaßstäbe dargereicht von dem Leben selbst, sie sind eigentlich keine Normen mehr, sondern Resultate des sich selbst auslesenden geschichtlichen Lebens.

Zu diesem Beurteilungsprinzip paßt genau die Auffassung vom Wesen der Religion, wie wir sie am Schluß der Religionspsychologie gefunden haben. Psychologie und Pragmatismus arbeiten sich durchaus in die Hände: „Wenn wir die Geschichte treu und vorurteilslos prüfen, müssen wir zugeben, daß sich eine Religion niemals auf andere Weise durchgesetzt und behauptet hat. Die Religionen haben sich selbst bestätigt. Sie haben verschiedenen Lebensbedürfnissen gedient (cf. M. d. r. E. S. 314). So erweist sich die Religion als eine der wichtigsten menschlichen biologischen Funktionen, als die Totalreaktion auf das Universum. Diese Totalreaktion ist gemäß den menschlichen Temperamenten zwar äußerst variabel. In der Reaktion spricht sich ein Bedürfnis aus, das gemäß dem Eindruck des Universums befriedigt wird. Da wo eine Befriedigung eintritt, wird die religiöse Überzeugung festgehalten, wo nicht, da abgestoßen und verändert. Schließlich ist Bedürfnis und Befriedigung eins; die Reaktion gestaltet sich so, wie sie für das Ganze des menschlichen Lebens förderlich ist. Was ihm aber dienlich ist, darauf gibt schließlich nur das Leben selbst die Antwort. „Nun waren aber die Bedürfnisse immer zahlreich und die Kriterien niemals scharf. So ist der Vorwurf der Subjektivität und Unbestimmtheit, der mit vollem Recht gegen die empirische Methode erhoben werden kann, im Grunde ein Vorwurf, dem letztlich das ganze menschliche Leben in dieser Beziehung ausgesetzt ist. Noch keine Religion hat ihre Herrschaft apodiktischer Gewißheit zu danken gehabt" (M. d. r. E. S. 315). Diesen scheinbar radikalen Subjektivismus sucht nun freilich die kritische Religionswissenschaft, die sich um einen Ausgleich der lebendigen religiösen Hypothesen bemüht, zu lindern. Aber sie pfropft doch ein fremdes Reis auf einen fremden Stamm; sie durchbricht damit den konsequenten Empirismus. Davon noch später mehr.

Was ergibt sich nun bei Anwendung dieser Methode auf die verschiedenen Religionsformen? Von der Beurteilung des Optimismus und Pessimismus, der natürlichen Religion, sprachen wir schon S. 41. Sie entspricht bestimmten Bedürfnissen, wie sie bestimmten Temperamenten entspricht: und dabei zeigt sich, daß sich der Pessimismus biologisch widerstandsfähiger erweist als die Religion der „Leichtmütigen", die schnell beim Ansturm der dunklen Schicksalsmächte zusammenbricht.

Den Bekehrungsprozeß, der den Charakter des Heiligen aus sich herausgesetzt mit der Fülle der heroischen Tugenden (vgl. S. 37f.), schätzt J., wie wir sahen, sehr hoch ein. Die psychologische Erklärung aus dem Unterbewußten oder seine pathologischen Begleiterscheinungen sind dabei völlig gleichgültig; denn nicht der Ursprung, sondern der Wert entscheidet ja. Anderwärts sagt J. aber auch, daß der Typus des Wiedergeborenen mehr psychologische als moralische Sonderbedeutung hat. „Die Bekehrten bilden keine von den natürlichen Menschen völlig verschiedene Klasse; manche natürlichen Menschen überragen sogar in Bezug auf ihre Früchte manche Bekehrte . . . . Das wahre Zeugnis für den Geist der Wiedergeburt ist nur in der dauernden Gemütsstimmung eines echten Gotteskindes (der steten Herzensgeduld und der Ausrottung aller Selbstsucht) zu sehen. Sie aber findet sich

zweifellos auch bei solchen, die keine Krisis durchmachen" (M. d. r. E. S. 226–227). Nach der Darstellung des Charakters der Heiligkeit gewinnt es doch den Anschein, als ob J. der Meinung sei, daß die Früchte des Bekehrten außerordentliche seien, die sich an Energie und Kraft beträchtlich von denen der „Einmalgeborenen" unterscheiden, daß sich die Erlösungsreligion weit stärker erweise als die „natürliche" Religion, auch als der Pessimismus, weil sie die dunklen Mächte ebenso anerkennt wie er, aber überwindet.

Welchen Wert erkennt J. endlich der Mystik zu? J. wirft die Frage auf (M. d. r. E. S. 393): „Ist nun dem mystischen Bewußtsein irgend eine Beweiskraft zuzusprechen? Beweist es irgend etwas für die Wahrheit der Ideen der Wiedergeburt, der Jenseitigkeit und des Pantheismus, die es begünstigt?" Wir streifen damit jetzt schon die Frage nach der Wahrheit und Begründung religiöser Metaphysik, die uns noch in einem besonderen Abschnitt zu beschäftigen hat. J. antwortet darauf: (M. d. r. E. S. 393.) 1) „Stark ausgeprägte mystische Zustände sind für die betreffenden Personen, die sie erleben, meist schlechthin autoritativ; und hier besteht der autoritative Charakter durchaus zu Recht." 2) „Andrerseits enthalten sie für die Außenstehenden keinerlei Zwang, ihre Offenbarungen kritiklos hinzunehmen . . ." Und S. 394: „Das Äußerste, was sie [die Mystiker] . . . erwarten können, ist, daß wir ihnen die Möglichkeit ihrer Erfahrungen zugeben . . . ." und S. 396: „Das mystische Gefühl der Weitung, der Einheit und Freiheit hat gar keinen besonderen doktrinalen Inhalt . . . ." „Das mystische Gefühl [begünstigt den absoluten Idealismus oder den Glauben an die Vollkommenheit der Welt] nur in relativer Weise . . ." 3) S. 395: „Immerhin brechen sie aber [die mystischen Zustände] die Alleinherrschaft des nicht mystischen oder rationalistischen Bewußtseins, das sich ausschließlich auf den Verstand und die Sinne gründet" und auf S. 398: „. . . die mystischen Erlebnisse würden dann also einen Ausblick in eine weitere und umfassendere Welt erschließen, der die Welt des bloß empirischen Bewußtseins sich ein- und unterordnet" . . . und S. 399: „Die höheren Formen der mystischen Erlebnisse . . . . . wollen uns überzeugen, daß wir endliche Wesen nur in der Vereinigung mit dem Unendlichen Ruhe und Frieden finden. Für die wissenschaftlich-philosophische Behandlung der Weltanschauungsfrage bedeuten aber diese Hinweise der mystischen Erfahrungen auch nur Hypothesen – Hypothesen also zu Gunsten einer supranaturalistisch und optimistisch gestimmten Weltanschauung, oder kurz gesprochen: zu Gunsten eines optimistischen Supranaturalismus. Über die hypothetische Annahme und ein als möglich Zulassen kommt in der Tat meines Erachtens die philosophische Weltanschauungslehre auch in bezug auf jenen optimistischen Supranaturalismus nicht hinaus." Wir haben im Vorstehenden eine in der Literatur ziemlich einzig dastehende eingehende psychologisch-metaphysische Würdigung des mystischen Bewußtseins. Die mystischen Erlebnisse offenbaren eine das gewöhnliche empirische Bewußtsein überragende Bewußtseinssphäre; für J.'s naiven Realismus ist dieser psychologische Tatbestand gleichbedeutend mit der Möglichkeit der Erschließung einer überempirischen, also metaphysischen Welt, von der freilich nur der Mystiker Erfahrung erhält, die

aber für den gewöhnlichen Menschen verschlossen bleibt, wenn er auch die Möglichkeit dieser Erschließung zuzugeben vermag. Aber jedenfalls führt auch die mystische Erfahrung über Weltanschauungshypothesen nicht hinaus. Durch diese Ausführungen J.'s wird deutlich, daß die Religion für ihn nicht nur biologisch-humanistisch bedeutsam ist, sondern ebenso psychologisch-metaphysisch, sofern durch ihre Erscheinungen die Realität übersinnlicher supranaturaler Geisteskräfte erwiesen wird.

— Schon in den früheren Essays über den „will to believe" tritt ganz dieselbe Methode, zu Gunsten der Religion zu argumentieren, hervor. Religion befriedigt vitalste Bedürfnisse. Wir suchen und finden in der Religion vollstes reichstes Leben. Die Religion ist soweit wahr, soweit sie „arbeitet", d. h. soweit sie Bedürfnisse befriedigt. Bei den letzten entscheidenden Hypothesen über Sinn und Wert des Daseins, wo uns keine Vernunft und Wissenschaft mehr eine Antwort gibt, haben wir ein Recht, in der Richtung unsrer Bedürfnisse zu glauben (cf. W. z. Gl. S. 64).

Aber worin liegt nun die Verifikation — auf die es dem Pragmatismus so sehr ankommt — solchen religiösen Glaubens, der mehr ein ethisches Wagen ist? Hypothesen und Konzeptionen als abstrakte Ideen, sahen wir S. 50, müssen verifiziert werden können, um wahr zu sein. Hier greift nun J. im 'Will to believe' zu einer Hypothese, die wie wir sahen, an Kühnheit nicht überboten werden kann: Der Glaube bringt seine eigene Verifikation hervor.[1]) Wer handelt, als sei das Universum nicht wert, darin zu leben, d. h. wer Selbstmord begeht, beweist *eben damit*, daß sein Glaube, es sei nicht wert, darin zu leben, richtig war, seine eigene Tat macht für ihn das Universum zu dem, für was er es hielt. Andrerseits wer handelt, als ob das Leben wert sei, gelebt zu werden, macht es eben durch sein Handeln dessen wert, und Tag zu Tag wird es mehr wert, es zu leben. Voraussetzung ist nur dabei, daß gerade unsre Taten den einzig unentschiedenen und deshalb bedeutungsvollsten Teil des Universums darstellen und gleichsam dem Universum sein Vorzeichen geben (cf. W. z. Gl. S. 109 – 110). So schließt J. seinen zweiten Essay in dem Band „Wille zum Glauben" mit den Worten (S. 67): „Haben Sie keine Furcht vor dem Leben! Glauben Sie daran, daß das Leben wert ist, gelebt zu werden, *und Ihr Glaube wird dazu beitragen, die Tatsache herbeizuführen*".[2]) Konsequent geht J. in seinem Gedankengang weiter und sagt: „*Gott selbst saugt vielleicht Lebenskraft und Lebenssteigerung aus unsrem Glauben*" (W. z. Gl. S. 66). Dieser Satz ist freilich nur voll verständlich im Zusammenhang der pluralistischen Metaphysik J.'s und seiner Vorliebe für den begrenzten „wirklichen" „altmodischen", dualistisch-theistischen Gottesbegriff gegenüber dem philosophisch-abstrakten „Monstrum" des Absoluten. Auch die M. d. r. E. schließt mit den seltsamen, vielleicht oft nicht genug beachteten Worten „Who knows whether the faithfulness of individuals here below to their own poor over-beliefs may not actually

[1]) W. z. Gl. S. 105. cf. auch Princ. of Psych. II 321.
[2]) D. m. g.

help God in turn to be more effectively faithful to his own greater tasks“ [1]) (p. 519). Gott ist also gedacht als endliches Wesen, dessen Wirklichkeit von unsren eigenen Taten abhängt, bezw. von ihnen gesteigert wird. Wieder fühlt man sich in dem unsicheren Zwielicht des schillernden Wirklichkeitsbegriffs, der bald die Wirklichkeit Gottes von uns unabhängig, bald abhängig erscheinen läßt.

Besonders interessant ist diese energistisch-pragmatische Begründung des Gottesglaubens in dem unübersetzten Essay ‘Reflex-action and theism’ in dem Band W. t. b. (p. 111 f. engl. A.). Hier sucht J. darzutun, daß allein die theistische Weltkonzeption „rational“ ist. „Rational“ in dem Sinn von „befriedigend“, d. h. zu unsrer Willensnatur passend. [2]). „Whether true or false, any view of the universe which shall completely satisfy the mind must obey conditions of the mind's own imposing, must at least let the mind be the umpire to decide whether it be fit to be called a rational universe or not“ (W. t. b. S. 125). Untertheistische Konzeptionen wie Materialismus und Agnostizismus müssen „irrational“ genannt werden, weil sie das Handeln des Menschen in einer Welt von Atomen als eitel erscheinen lassen. Andrerseits sind übertheistische Konzeptionen, wie die pantheistische nicht möglich, denn sie geben einem moralischen Willen keine Aufgabe, da alles in den Händen der Absoluten geborgen ruht. So bleibt nur der empirische Theismus [3]) übrig, der dem Menschen Gott als hilfreichen Kameraden im moralischen Kampf darbietet. Allein diese Konzeption kann rational genannt werden, denn sie paßt zu dem Reaktionsapparat unsres Bewußtseins.

In diesen früheren Essays ist J.'s Philosophie, wie wir schon früher betonten, stark voluntaristisch ausgeprägt und zugleich zeigt sie auf Schritt und Tritt die Beziehungen zu seiner Psychologie; oder vielmehr diese ist nur Ausfluß jener. Um wahr zu sein, müssen die religiösen Ideen „arbeiten“, d. h. sie müssen zu unsren vitalsten Bedürfnissen passen und sie müssen sich im Lauf unsrer Erfahrung, wenn wir ihnen trauen und so handeln, als wären sie wahr, mehr und mehr verifizieren lassen, d. h. wir müssen besser dabei fahren, aufs Ganze gesehen, wenn wir ihnen folgen, als wenn wir ihnen nicht folgen. Und die religiösen „Hypothesen“ haben „gearbeitet“ im Lauf der geschichtlichen Entwicklung, mehr oder weniger gut, sie haben sich durch natürliche Auslese und das Überleben der tauglichsten, d. h. der für unsre Lebenszwecke förderlichsten, vermindert und selbst bewahrheitet oder sind an ihrer eigenen Kraftlosigkeit oder „Unwahrheit“ zu Grunde gegangen [4]). Augenblicklich sind nur noch wenige große Hypothesen übrig,

[1]) V. m. g.

[2]) Vgl. die Ausführung im Essay „Rationalitätsgefühl“: eine philosophische Anschauung muß, um rational zu sein, wenigstens in allgemeiner Weise die Ungewißheit aus der Zukunft verbannen cf. W. z. Gl. S. 89 und, „soll eine Philosophie allgemeinen Erfolg haben, so muß sie der Zukunft einen solchen Inhalt geben, der im Einklang steht mit unsren eigenen Kräften“ W. z. Gl. S. 89. cf. auch plur. univ. p. 113.

[3]) s. p. 142 W. t. b. (engl. Ausg.).

[4]) cf. W. z. Gl. Vorwort S. XV.

deren Kampf noch unentschieden ist, solange das Leben noch fortgeht, die monistische und die pluralistische oder der pantheistische Idealismus und der Pluralismus. J. bleibt auch hier „radikal empirisch", sofern ihm die landläufige, meist als selbstverständlich anerkannte philosophische und religiöse monistische Hypothese nur eine „Hypothese" ist[1]), der er kühn den Pluralismus als eine ebenso mögliche und der Erörterung werte gegenüberstellt.

Was haben wir jetzt für die Religion gewonnen? Sie hat sich 1) als ein der psychischen Struktur des Geistes entsprechendes normales und 2) biologisch höchst wertvolles Phänomen erwiesen. Oder sie bildet 1) die Totalreaktion des Menschen auf das Universum und sie ist 2) wahr, weil sie den vitalsten Bedürfnissen des Menschen entspricht. Aber die bleibende geschichtliche Variabilität und der sich in der religiösen Erfahrung notwendig aussprechende theoretisch-metaphysische Gehalt nötigt nun noch zu einer dritten religionsphilosophischen Aufgabe, der metaphysischen. Zu der Aufgabe, die Religion als psychische normale Reaktion zu erfassen, und zu ihrer grundsätzlichen biologischen Beurteilung tritt nun angesichts ihrer Mannigfaltigkeit und der mit ihr verbundenen Mannigfaltigkeit der religiösen „Hypothesen", die zunächst alle mit dem Wahrheitsanspruch auftreten, als dritte und letzte die Aufgabe, unter den verschiedenen Hypothesen zu wählen, oder sie auf ihre Übereinstimmung mit unsren sonstigen wissenschaftlichen Erkenntnissen zu prüfen und so den theoretisch-metaphysischen Gehalt herauszuarbeiten. J. würde diesen Abschnitt „kritische Religionswissenschaft" nennen (cf. M. d. r. E. S. 421 f.). Wir wollen ihn aber überschreiben:

C. Die pragmatistische Metaphysik, der Pluralismus.

Die Religionspsychologie liefert der beurteilenden Religionswissenschaft eine Fülle religiöser Hypothesen, die dem Erlebnis der Religion, der variablen Reaktion auf das Universum, entspringen. Die Aufgabe einer kritischen Religionswissenschaft ist es nun, diese Hypothesen untereinander auszugleichen: (M. d. r. E. S. 421) „Die Philosophie kann nun durch Vergleichung das örtlich Gebundene und Zufällige aus diesen Definitionen ausscheiden. Dogma und Kultus kann sie von historischen Hüllen befreien. Durch Vergleichung unphilosophischer, religiöser Aufstellungen mit den Resultaten der wissenschaftlichen Forschung kann die Philosophie auch Lehren abtun, die von der Wissenschaft als naiv und haltlos erkannt werden. Indem sie wertlose Bildungen ausmerzt, kann sie einen Kern von Vorstellungen übrig lassen, die wenigstens möglich sind. Diese kann sie als Hypothesen behandeln und sie unter den verschiedensten Gesichtspunkten prüfen, wie Hypothesen stets geprüft werden. Die Zahl der Hypothesen kann sie dann vermindern, indem sie die schwächsten fallen läßt. Sie kann sich auch geradezu für eine derselben entscheiden und mit allen Kräften für sie eintreten. Sie kann dieselbe

[1]) cf. Vorwort in W. z. Gl. S. XV.

dabei auf einen möglichst präzisen Ausdruck bringen, indem sie unterscheidet zwischen dem, was naive Glaubensform und symbolische Ausdrucksweise ist und dem, was wörtlich zu nehmen ist. Schließlich kann sie zwischen den verschiedenen Glaubensüberzeugungen zu vermitteln, die Gegensätze zu überbrücken und möglichste Übereinstimmung herbeizuführen suchen. Sie wird dabei um so mehr Erfolg haben, je sicherer sie die gemeinsamen und wesentlichen Elemente von den rein individuellen sowie von den zeitlich und örtlich bedingten unterscheidet." Unter der kritischen Religionswissenschaft versteht J. also zweierlei, einmal die Lösung der religiösen Erfahrung und ihres symbolischen Ausdrucks von aller geschichtlichen Zufälligkeit und aller Bildlichkeit des Ausdrucks und dann einen Ausgleich unter den bleibenden wertvollen Hypothesen. So muß sich s. M. nach die Theologie in Religionsphilosophie verwandeln, weil der religionspsychologische Blick notwendig in die Weite der gesamten Religionsgeschichte führt. Doch J. ist nicht so kurzsichtig, die Reduktion der religiösen Hypothesen auch für das Leben der Religion selbst als bedeutungsvoll anzusehen. Er sagt deutlich genug (M. d. r. E. S. 449): „die Religionswissenschaft [kann] kein Ersatz für lebendige Religion sein." Er weiß ferner, daß diese wissenschaftliche Aufgabe ein ideales Ziel ist, dessen Verwirklichung an der Unfertigkeit und teilweisen Feindseligkeit der übrigen Wissenschaft leidet. M. d. r. E. S. 448: „Die Wissenschaft kann wohl dahin kommen, die Ursachen und Elemente der Religion genau zu erkennen, und kann auch wohl entscheiden, welche Elemente durch ihre allgemeine Übereinstimmung mit andern Wissenszweigen geeignet sind, für wahr gehalten zu werden. Dennoch könnte es gerade dem besten Kenner der Wissenschaft am schwersten fallen, persönlich fromm zu sein . . ." (S. 49). „Und erwägt man die inneren Schwierigkeiten einer solchen Wissenschaft, so zeigt sich bald der Punkt, da man entweder auf jede Lösung derselben verzichten oder aber die Lösung dem Wagemut aktiver Glaubensbetätigung überlassen muß. . . . . Die andern Wissenschaften und die Philosophie sind nicht nur fern von ihrer Vollendung, sondern in ihrem gegenwärtigen Zustande auch voller Widersprüche. Die Naturwissenschaften wissen nichts von geistigen Mächten. . ." (M. d. r. E. S. 450): „So herrscht denn jetzt vielfach die Meinung, die Religion sei lediglich ein Anachronismus, ein Überrest (survival) früherer Lebensformen, sie bedeute ein atavistisches Rückfallen in eine Denkweise, über die die Gebildeten hinausgewachsen seien."

Aber wie sollte sich ein solcher Hypothesenausgleich vollziehen? Sicherlich auf empirischem Wege. Die Macht des Lebens sorgt von selbst dafür, daß nur die „Tauglichsten" überleben, und der „gesunde Menschenverstand" findet instinktiv heraus, welche Hypothesen der Gesamthaltung des Lebens förderlich sind. Förderlich sind z. B. nicht die Extreme der Heiligkeit, sondern eine Heiligkeit, soweit sie durch den gesunden Menschenverstand auf ein Mittelmaß reduziert ist. (M. d. r. E. S. 321): „Religiöse Betätigungen sind wie alle andern dem Gesetz der goldenen Mitte unterworfen. . . . Die Betätigungen des religiösen Lebens können wie alle menschlichen Leistungen durch Überspannung verdorben werden. Sie unterliegen dem Urteilsspruch des gesunden Menschenverstandes . . . . . bei jeder 'Heiligkeits'-

tugend finden wir Beispiele für jenen Irrtum der Übertreibung." J. weist das an den einzelnen Tugenden der Gottesliebe, der Reinheit, der Menschenliebe und der Askese nach und versucht sie gleichzeitig auf das rechte Mittelmaß zu reduzieren, nämlich auf Selbstlosigkeit und Willigkeit zu sozialer Arbeit. Doch steht nun diesem Typus des Heiligen der des Herrenmenschen gegenüber. Erweist sich auch dieser als förderlich für die Bedürfnisse des Menschen, so muß auch er relativ wahr sein. Und tatsächlich zitiert J. an dieser Stelle den johanneischen Satz „in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen" um damit anzudeuten, daß im praktischen Leben „die Heiligkeit nicht bedingungslos den Vorzug verdient". Obwohl er einige Zeilen vorher ausführt (M. d. r. E. S. 353): „Der Heilige ist also — rein logisch betrachtet — ein höherer Menschheitstypus als der Herrenmensch, weil er für die denkbar höchste[1]) Gemeinschaft paßt." Erweist sich der Heilige als tauglich für eine Menschengemeinschaft, wie sie das höchste Bedürfen des Menschen ist, so ist ihm der Vorzug zu geben; erweist sich für bestimmte Lebenslagen der Herrenmensch tauglicher, so diesem. Hier scheint sich weiß und schwarz zu vereinen, und doch ist es wieder der Pragmatismus, der hier die Extreme durch sein biologisches Prinzip auf dem Boden des empirischen Relativismus zu vereinen weiß.

Aber wichtiger als diese methodischen Fragen ist die: Was ergibt sich nun an inhaltlichen Bestimmungen aus den bleibenden philosophischen und religiösen Hypothesen, kurz was für eine Metaphysik erzeugt der Pragmatismus bei James? Wir haben bereits bei der Religionspsychologie (cf. S. 42) dessen gedacht, daß für J. mit der religiösen Erfahrungswirklichkeit die Existenz supranaturaler Mächte erwiesen ist. Er sagt darüber im postscript zu den varieties (p. 525): „. . . religious experience, as we have studied it, cannot be cited as unequivocally supporting the infinitist belief. The only thing that it unequivocally testifies to is that we can experience union with something larger than ourselves and in that union find our greatest peace." Dieses something larger haben wir noch in seiner Näherbestimmung und vorgestellten Wirklichkeit genauer kennen zu lernen.

Zwei Linien sind es, die J. zur pluralistischen metaphysischen Hypothese leiten, dieselben, die wir schon einige Male in seinem Denken sich an verschiedenen Punkten kreuzen sahen, hier eine empirisch-logische und dort eine voluntaristisch-ethische. J. selber führt in plur. univ. Kapitel VI aus, daß der französische Philosoph Henri Bergson[2]) es gewesen ist, der ihn endgültig in seinem Kampf gegen die konzeptualistische Logik in seinem Empirismus gestärkt hat, indem er ihn gelehrt habe, daß die landläufige konzeptualistische Logik nicht imstande ist, der empirischen Wirklichkeit mit ihrem quellenden Leben und ihrer steten Veränderung gerecht zu werden. In der Wirklichkeit kann ein und dasselbe zu verschiedenen Dingen in ver-

[1]) V. m. g.

[2]) Vgl. K. Bornhausen, die Philos. Henri Bergsons und ihre Bedeutung für den Religionsbegriff. Z. Th. K. XX, 1, 1910.

schiedener Beziehung gleichzeitig stehen, nach der Identitätslogik kann es das nicht. Nach der Identitätslogik gibt es weder wirkliche Aktivität noch wirklichen Zusammenhang, weil sie dem tatsächlichen kontinuierlichen Wechsel als solchem nicht gerecht werden können. „What really exists, is not things made but things in the making" (pl. univ. p. 263). Das diskursive Denken spiegelt abgegrenzte Einheiten vor, wo ununterbrochene Veränderung statthat. Der intellektuelle Vorteil, den die Abstrakta als Kurzschrift bieten, wird durch ihre Unfähigkeit, die Wirklichkeit wirklich wiederzuspiegeln, nicht aufgewogen. In der Wirklichkeit finden wir bald Zusammenhang bald keinen Zusammenhang, die idealistische Weltauffassung kennt aber nur einen durchgängigen überall gleichen Raum- und Zeitzusammenhang. Der Idealismus kennt nur ein geschlossenes fertiges unwandelbares „bloc-universe" ohne wirkliche Möglichkeit, wirkliche Veränderung und wirkliches Geschehen, während die Wirklichkeit voller realer Veränderungen, neuer Möglichkeiten[1]) und Unstimmigkeiten ist. Der Absolutismus der idealistischen Systeme stellt die Alternative auf durchgängigen absoluten Zusammenhang oder durchgängige Konfusion und Anarchie aller gegen alle, während die wahre Wirklichkeit einigen Zusammenhang zeigt, aber keinen durchgängigen. Nach der absoluten Weltansicht müßte die Welt wirklich eine völlige Einheit sein, aber die Monisten selbst geben zu, daß die Welt nur „qua absolute" einheitlich, aber „qua relative" ein Vielfaches ist.[2])

Die größte logische Schwierigkeit aber entsteht mit Rücksicht auf den absolutistisch-monistischen Gottesbegriff, der als Allbewußtsein die ganze Welt der endlichen Bewußtseine einschließen und so bald ein einziges, bald ein vielfaches Bewußtsein darstellen soll. Das ist eine psychologische Unmöglichkeit. Und darf die Metaphysik sich so leicht darüber hinwegsetzen?[3])

So stehen sich denn nach J. zwei Denktypen unversöhnlich gegenüber, der, der die Welt vom Ganzen, und der, der sie von ihren Teilen aus erklärt: oder die „all-" und die „each-Form" (pl. univ. p. 7) oder Monismus und Pluralismus. Keineswegs kann der Monismus allein das Recht für sich in Anspruch nehmen, die religiösen Interessen zu wahren, denn die philosophische Konzeption des absoluten Gottes ist von der populären theistischen Gottesvorstellung vollständig geschieden. Die populäre Gottesvorstellung meint einen supranaturalen endlichen Gott. Gott aber als supranaturales endliches Selbst paßt weit besser in die pluralistische Weltkonzeption. Und der Gott der Psalmen, Jesajas und Jesu schließt nach J. nicht alles ein, sondern ist endlich, begrenzt, hat eine Umgebung, kämpft und hat wirkliche Feinde (pl. univ. p. 124), kurz ist nicht zeitlos, sondern hat eine Geschichte.

Die zweite Linie, die J. zu seiner pluralistischen Metaphysik leitet, ist aktivistisch-ethisch geartet. Sein wesentlich tough-minded Temperament ist nicht befriedigt durch den süßen Frieden, den der „verlorene Sohn"

[1]) Zum Begriff der Möglichkeit oder des „Zufalls" vgl. den Essay „Das Dilemma des Determinismus" W. z. Gl. S. 121 ff.

[2]) cf. plur. univ. S. 267 ff.

[3]) cf. plur. univ. Kapitel V.

im Gleichnis in des Vaters Armen, in den Armen des Absoluten, — es sei Nirwana oder der alles einschließende Gott, — genießt, es fordert wirkliches Wagnis, wirkliche chance, wirklichen Kampf, wirkliche Verluste. Es fordert ein Universum, das noch nicht fertig ist, das noch nicht vollständig gerettet ist und in den Händen des Absoluten geborgen ruht, es fordert ein Universum, in dem das Geschehen nicht nur Komödie, sondern Wirklichkeit bedeutet, ein Universum, dessen Erlösung in unsre Hände gegeben ist, ein wirklich verantwortungsvolles ethisches Handeln. Diese Anschauung nennt J. selbst Meliorismus als mitten inne zwischen Optimismus und Pessimismus stehend. Die Welt ist nicht sinnlos, aber auch nicht oder noch nicht ganz gerettet, noch nicht absolut sinnvoll. Die Konzeption eines solchen „lockeren" (loose) unvollendeten Universums mit seinen Möglichkeiten ist für J. weit befriedigender und deshalb „wahrer". Alle die theoretischen und praktischen Unstimmigkeiten wie Irrtum und Übel, die keine absolute Weltkonzeption rationalisieren kann, passen ausgezeichnet in ein solches pluralistisches Universum und bilden dort kein Problem mehr. Hier mögen gute und böse Mächte miteinander ringen, Götter und Teufel wirkliche Kämpfe aufführen und wirklicher Irrtum sich ereignen, hier mögen wirklich Seelen gerettet werden oder wirklich verloren gehen. Der einzige Nachteil dieses pluralistischen Universums ist der, daß es für die „sick souls" nicht den religiösen Frieden und das Ausruhen vom moralischen Kampf am Busen des allmächtigen Vaters bereit hat, über den der Gedanke des Absoluten verfügt. Und doch brauchen wir, — J. erkennt das offen an, — zeitweise dieses „moralische Atemholen" [1]), und deshalb ist das Absolute soweit wahr, als es eben dieses Atemholen gestattet. Es ist wahr, soweit es diesen Trost gewährt, soweit es „arbeitet", und doch ist es in Anbetracht seiner sonstigen logischen und ethischen Schwierigkeiten doch keine Hypothese, die auf Wirklichkeit Anspruch machen könnte; oder: es ist wirklich nur soweit, als die moralischen Ferien, die sein Gedanke gewährt, berechtigt reichen, denn empirisch ist die Welt ein Vielfaches; nur eine überkühne Abstraktion macht sie zu einem *μόνον*.

Schon im „will to believe" treten in nuce dieselben Gedanken hervor: die Erfahrung zeigt überall Lückenhaftigkeit, nur wenige continua umschließen die gesamte Erfahrungswelt. „Absolute Einheit aber ist immer noch nicht entdeckt worden." . . . . . „wenn alles getan ist, was die Vernunft tun kann, dann bleibt noch die Undurchsichtigkeit der bloß „gegebenen" konkreten Tatsachen, deren Besonderheiten sich gegenseitig meist weder vermitteln noch erklären" . . . . . „nie läßt sich das Negative, das Alogische ganz bannen (W. z. Gl. Vorwort S. XI)" und (Pr. S. 100): „. . . die vollständige Einheit [würde] am Ende der Dinge und nicht am Anfang zu suchen sein. Mit anderen Worten: Der Begriff des 'Absoluten' wäre durch den eines 'Letzten' (Ultimate) zu ersetzen . . . . . wieviel Einheit da ist, das ist nach der Ansicht des Pluralismus eine Frage, die nur empirisch entschieden werden kann" (Pr. S. 101). Und diese Empirie ergibt:

[1]) Meaning of truth p. 228.

(Pragm. S. 168 f.) „Die Welt, in der wir leben, besteht aus zerstreuten, nach allen Richtungen verteilten, unendlich zahlreichen Einzeldingen, die in allen möglichen Arten und Graden zusammenhängen ....“ Die absolute „Ausgabe“ der Welt ist eine berechtigte Hypothese, aber die empirische Betrachtung der Dinge vermag nur einen Pluralismus zu entdecken. Und diese pluralistische Hypothese ist J.'s Hauptanliegen. So sagt er im Vorwort zu W. z. Gl.: S. XI. „Vielleicht gibt es in der Philosophie keinen schwer wiegenden Unterschied als den zwischen Monismus und Pluralismus.“

Die religiöse Erfahrung aber verstärkt nun die pluralistische Hypothese noch eminent, indem sie sie zugleich modifiziert. Das letzte Kapitel des plur. univ. (VIII) ist ganz dieser Frage gewidmet.[1]) In der religiösen Erfahrung (besonders dem Erlebnis der Bekehrung) bricht wirklich eine neue, vorher nicht wirksame Bewußtseinswelt herein. Wirkliche neue Kräfte werden offenbar und gewinnen in ihr die Überzeugung: „something higher works for us“ (plur. univ. p. 305). Diese religiöse Erfahrung zeigt, die Welt besteht aus einer ganzen Reihe psychischer Selbste, die in- und neben- und übereinandergelagert sind, so spricht J. von einem panpsychic universe (plur. univ. p. 313) und zwar von einem synechetic or „strung-along“-Typ. Kettenweise hängen die Teile der Welt zusammen, doch nicht lückenlos (cf. „concatenation“ ibid. p. 325). Ähnlich wie Fechner sein panpsychisches Universum mit allen Arten und Graden von Seelen konzipiert hat, so ungefähr denkt sich auch J. sein panpsychisches Universum, nur ohne die Geschlossenheit des Fechnerschen und ohne seine monistische Spitze (cf. plur. univ. Kapitel IV). Andrerseits ist die Zahl dieser Selbste undefinierbar. Ausdrücklich betont J.: „the outlines of the superhuman consciousness ... must remain, however, very vague, and the number of functionally distinct 'selves' it comports and carries has to be left entirely problematic. It may be polytheistically or it may be monotheistically conceived of .... there is a God, but that he is finite, either in power or in knowledge or in both at once. These I need hardly tell you, are the terms in which common men have usually carried on their active commerce with God“ ... (plur. univ. p. 310 – 11). Wieviel solcher supranaturaler Selbste das Universum bewohnen, bleibt also unsicher, sicherlich aber sind es mehrere. Eine Art Polytheismus ist, theologisch gesprochen, dieser Pluralismus. Aber er ist für J. weit „rationaler“ oder „more intimate“ (plur. univ. p. 320), wie er sich neuerdings auszudrücken vorzieht, als das pantheistische logisch unfaßliche, psychologisch unmögliche und antiethische metaphysische „monster“ (plur. univ. p. 316) eines „Absoluten“, denn es ist mehr gleich unsrem menschlichen Wesen, „ein Bild, das uns gleich sei“, in begrenzter Aktivität. So wird Gott zum primus inter pares (Pr. S. 192), zu dem moralischen Kameraden, zu einem spirituellen Einzelselbst, wie deren möglicherweise viele und in verschiedener Größe und Stärke in der Welt hülfreich uns zur

[1]) cf. auch das Schlußkapitel im Pragmatismus und das postscript in den varieties.

Seite stehen. Die Allmacht Gottes muß, wie J. St. Mill, James' geistiger Führer,[1]) betont hat, ehrlich aufgegeben werden. „'God' in the religious life of ordinary men, is the name not of the whole of things, heaven forbid, but only of the ideal tendency in things, believed in as a superhuman person who calls us to cooperate in his purposes, and who furthers ours, if they are worthy" (pl. univ. p. 124).

Die Grundzüge dieser pluralistischen Metaphysik liegen schon im postscript der varieties klar vor. Schon dort tritt Gott auf als „larger power, which is friendly to him (man) and his ideals", schon hier seine Begrenztheit und die Möglichkeit einer Mehrheit solcher Selbste 'of different degrees of inclusiveness, with no absolute unity realized in it at all' (p. 525 engl. A.). Zu dieser Metaphysik führt nach J. der empirische Pragmatismus. Aber sie ist auch für ihn nur eine Hypothese. Ihre Fähigkeit oder Unfähigkeit zu arbeiten, wird sie erst vollends bewahrheiten. Sie bedarf der Verifikation, um als völlig „wahr" zu gelten.

Der Monismus und Pluralismus sind also zwei einander ebenbürtige letzte Hypothesen, nur ist die pluralistische aus logischen und ethischen Gründen weit „rationaler", — wenigstens für ein tough-minded Temperament wie J. Dem Absoluten, soweit es „arbeitet", indem es moralische Ferien ermöglicht, widerfährt volle Gerechtigkeit, ja auch seine logische Einfachheit spricht J. ihm als pragmatischen Vorzug nicht ab. Aber wir müssen abwarten, welche Hypothese der andern empirisch den Rang ablaufen wird. Darüber entscheidet der „will to believe". Er gestaltet das Handeln, das der Erfahrung und der künftigen Geschichte das Vorzeichen gibt. Auf einer „faith-ladder" erklimmen wir den Gipfel der Gewißheit in praktischer Erfahrung: „it might be true somewhere, you say, for it is not self-contradictory. It may be true, you continue, even here and now. It is fit to be true, it would be well, if it were true, it ought to be true, you presently feel; it must be true, something persuasive in you whispers next; and then — as a final result — it shall be held for true, you decide; it shall be as if true, for you. And your actiug thus may in certain special cases be a means of making it securely true in the end. Not one step in this process is logical ... it is life exceeding logic, it is the practical reason[2]) for which the theoretical reason finds arguments after the conclusion is once there" (plur. univ. p. 329). So hat auch hier der Voluntarismus das letzte Wort.

Fassen wir das Vorstehende zusammen und heben wir nun einzeln in systematischer Ordnung die Qualitäten des letzten metaphysischen Pluralen hervor, so ergibt sich Folgendes: Von der religiösen Erfahrung aus möchte man immer wieder versucht sein, auf ein allbeherrschendes religiöses Objekt

[1]) Vgl. die Widmung des „pragmatism"!
[2]) V. m. g.

hingeführt zu werden. Doch J. widerspricht dem aufs energischste gerade von der religiösen Erfahrung aus. Er sagt: „Philosophy, with its passion for unity, and mysticism with its monoideistic bent, both 'pass to the limit' and identify the 'something' with a unique God who is the all-inclusive soul of the world" (var. p. 525). Man möchte nun wieder versucht sein, gerade die mystische Erfahrung als Zeugen dafür anzurufen, daß eine monistische religiöse Metaphysik nicht allein das sekundäre Produkt abstrahierender Philosophie oder Theologie ist, zumal J. selbst in dem Kapitel über Mystik (vgl. M. d. r. E. S. 388) anerkennt, daß sie einem optimistischen monistischen Pantheismus Vorschub leistet; und doch sagt er trotz alledem: (var. p. 525) „Meanwhile the practical needs and experiences of religion seem to me sufficiently met by the belief that beyond each man and in a fashion continuous with him there exists a larger power which is friendly to him and to his ideals . . . . . It need not be infinite, it need not be solitary. It might conceivably even be only a larger and more godlike self of which the present self would then be but the mutilated expression, and the universe might conceivably be a collection of such selves . . . Thus would a sort of polytheism return upon us . . . ." Die empirische pluralistische Metaphysik stimmt ihm also vortrefflich zu einer religiösen pluralistischen Metaphysik.

Die religiöse Erfahrung bestimmt nun zugleich auch den *supranaturalen* Charakter dieser göttlichen Mächte. M. d. r. E. S. 116 ff.: „Es gibt heute viele Menschen . . . . , die behaupten, Religion sei etwas Überlebtes, ein atavistischer Rückschlag in eine Bewußtseinsform, die die Menschheit in ihren erleuchteten Gliedern schon seit lange überwunden und hinter sich gelassen hat . . . es sei die Eigentümlichkeit des primitiven Denkens, alles in der Form persönlicher Wesen vorzustellen . . . . . Dem gegenüber habe nun die Wissenschaft erwiesen, daß Persönlichkeit schlechterdings keine elementare Kraft in der Natur ist, sondern nur ein passives Resultat aus den wirklich elementaren Kräften, den physischen, chemischen, physiologischen und psycho-physiologischen, die alle unpersönlich und allgemeiner Art sind . . . . . Hier tritt nun die Gemütskur mit ihrer diametral entgegengesetzten Philosophie auf: . . . . . 'Lebe, als wenn das Ich recht hätte', sagt sie, und jeder Tag wird dir praktisch recht geben, daß die Grundkräfte der Natur persönlich sind." (M. d. r. E. S. 119 ff.): „Die Ansprüche der Positivisten sind zum Mindesten verfrüht." Was von der Gemütskur gilt, gilt von aller religiösen Erfahrung. Sie beweist neben der unpersönlichen Wissenschaft das Dasein höherer wirkender persönlicher oder supranaturaler Kräfte.

Aber nicht aller *Supranaturalismus* ist nach J. wirklich 'Supra'-naturalismus. Er unterscheidet, wie wir S. 56 sahen, einen „feinen" und einen „groben" Supranaturalismus; der feine Supranaturalismus ist nach J. nur ein verbrämter monistisch-pantheistischer Naturalismus, und allein der grobe lückenhafte „piecemeal" Supranaturalismus, wie er ihn nennt, ist echter Supranaturalismus. So sagt J. in dem Nachwort zu den M. d. r. E. p. 521: „The ideal world, for them, [for the refined

supernaturalists], is not a world of facts, but only of the meaning of facts; . . . Universalistic supernaturalism surrenders, it seems to me, too easily to naturalism. It takes the facts of physical science at their face-value, and leaves the laws of life just as naturalism finds them with no hope of remedy, in case their fruits are bad . . . Both instinctively and for logical reasons, I find it hard to believe that principles can exist which make no difference in facts. But all facts are particular facts, and the whole interest of the question of God's existence seems to me to lie in the consequences for particulars which that existence may be expected to entail. That no concrete particular of experience should alter its complexion in consequence of a God being there seems to me an incredible proposition . . . ." (522) So entſcheidet ſich J. für den groben echten piecemeal-Supranaturalismus, deſſen reale Wirkungen ſich in der wirklichen konkreten Erfahrung konſtatieren laſſen. In der Erfahrung treten die ſupranaturalen Kräfte ebenſo lückenhaft auf wie die naturalen. Es iſt nach J. eine Grenzüberſchreitung des feinen Supranaturalismus, die ſupranaturalen Wirkungen für das Ganze der Welt zu poſtulieren. Dieſes falſche Poſtulat rächt ſich dann damit, daß es ſie nirgends einzeln und wirklich aufzuzeigen vermag und dann als ſolches verdächtigt wird. Die grobſupranaturale Auffaſſung aber vermag ſolche realen Einzelwirkungen aufzuweiſen, alſo iſt ſie die wahrere. An *realen* göttlichen Wirkungen aber, Gebetserhörungen und wirklichen wunderbaren göttlichen Eingriffen, iſt dem Menſchen allein gelegen. J. weiß ſehr wohl, daß er mit dieſem groben piecemeal-Supranaturalismus nicht viel Sympathie findet: Var. p. 523. „the current of thought in academie circles runs against me . . . I believe that a candid consideration of piecemeal supernaturalism and a complete discussion of all its metaphysical bearings will show it to be the hypothesis by which the largest number of legitimate requirements are met."

Im Blick auf den piecemeal-Supranaturalismus wird nun endlich auch der Zuſammenhang von pſychiſcher Erfahrung und der aus ihr erſchloſſenen induktiven Metaphyſik ganz deutlich. J. glaubt, den pſychologiſchen Ort des Einwirkens der ſupranaturalen Kräfte aufzeigen zu können, und zwar in der Region des Unterbewußten: If asked just where the differences in facts which are due to God's existence come in, I should have to say that in general I have no hypothesis to offer beyond what the phenomenon of 'prayerful communion', especially when certain kinds of incursion from the subconscions region take part in it, immediately suggests. The appearance is that in this phenomenon something ideal, which in one sense is part of ourselves and in another sense is not ourselves, actually exerts an influence, raises our centre of personal energy and produces regenerative effects unattainable in other ways. If, then, there he a wider world of being than that of our every-day consciousness, if in it there be forces whose effects on us are intermittent, if one facilitating con-

dition of the effects be the openness of the 'subliminal' door, we have the elements of a theory to which the phenomena of religious life lend plausibility" (Var. p. 523 f.). Das, was also die religiöse Erfahrung als göttlich und something higher bezeichnet, ist, psychologisch betrachtet, ein Prozeß im unterbewußten Ich, das nach J. mit übergreifenden idealen Mächten im Zusammenhang steht. M. d. r. E. S. 462: „Was auch das „Höhere", mit dem wir uns in der religiösen Erfahrung verbunden fühlen, nach jenseits zu, d. h. außerhalb der Grenzen unsrer Einzelexistenz, sein mag, in der diesseitigen Sphäre, d. h. innerhalb jener Grenzen, ist es die unterbewußte Fortsetzung unsres bewußten Lebens. So nehmen wir eine anerkannte psychologische Tatsache zur Basis unsrer Auffassung und wahren damit, wie mir scheint, die Beziehung zur Wissenschaft, die der traditionellen Theologie gewöhnlich mangelt. Zugleich wird doch die theologische These, der Fromme werde durch eine äußere Macht geleitet, festgehalten; denn es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Einbrüche aus der unterbewußten Region, sich als objektiv auszugeben und dem Betreffenden den Eindruck zu erwecken, er werde von außen geführt." So glaubt J. das Metaphysische im Psychologischen an bestimmter Stelle zu erfassen und damit auch den theologischen Überzeugungen einen gesicherten Boden gegeben zu haben. Das Unbewußte gibt sich als von außen kommend, seine Wirkungsweise ist lückenhaft, stoßweise, plötzlich und geheimnisvoll — so verstärkt es den Eindruck des Übermenschlichen und offenbart sich selbst zugleich doch als nicht absolut.

Sehen wir nun zu, wie sich das Verhältnis des pragmatischen Gottesbegriffs zum theologischen Theismus gestaltet. Wir sahen in der Religionspsychologie (cf. S. 41 ff.), wie sich die Religion als normale Totalreaktion erweist. Derselbe Gedankengang wird auch für die induktive Metaphysik bedeutsam.[1]) Der supranaturale Pluralismus muß eine Form annehmen, die sowohl zu der Natur der sinnlich gegebenen Erfahrungstatsachen als auch zu dem im Menschen vorzüglich herrschenden Handeln paßt. Wieder spielen hier die empirischen und voluntaristischen Grundtendenzen eine Hauptrolle. So darf einmal der Gottesglaube die Selbständigkeit der gegebenen Sinnestatsachen nicht verflüchtigen, wie der Monismus und Gnostizismus mit seinem Verwandten, dem pantheisierenden hegelischen Absolutismus tut, — solche Anschauungen wären übertheistisch; andererseits darf das menschliche Handeln nicht als sinn- und zwecklos erscheinen, wie es nach dem Positivismus und Agnostizismus erscheint, — das wäre untertheistisch. So bleibt nur der populäre „Theismus", der mitten inne zwischen Positivismus und Absolutismus steht, übrig, und zwar in seiner pluralistischen Form. Über den Gottesbegriff wird in diesem Zusammenhang ausgeführt: „First, it is essential that God be conceived as the deepest power in the universe; and second he must be conceived under the form of a mental personality. The personality need not be determined intrinsically any further than is involved in the holding of certain things dear, and in the recognition of our dispositions toward those things, the

[1]) Zum Folg. vgl. bes. den Essay: „reflex-action and theism" in will to believe. p. 111 ff.

things themselves being all good and rigtheous things." (will to bel. p. 122). Die untertheistische Auffassung sieht das Universum als ein „Es" an, die übertheistische als ein „Ich"; mit beiden läßt sich praktisch also nicht verkehren, sondern nur mit einem wirklichen „Du" des Theismus, dessen Gott nicht unendlich ist. Diesen so umschriebenen dualistischen Theismus, der aus der religiösen Volkserfahrung gewonnen und allein wirklich ist, nennt J. „empirisch" im Gegensatz zu allem bloß konstruierten abstrakten pantheistischen Absolutismus. Ebenso schreibt er in der M. d. r. E. S. 126: „Der philosophische Theismus hat immer die Neigung gehabt, pantheistisch und monistisch zu werden, die Welt als eine absolute Einheit anzusehen. Darin steht er im Widerspruch zu dem volkstümlichen und praktischen Theismus, der immer mehr oder weniger offen pluralistisch, wenn nicht polytheistisch, gewesen ist, und der stets bereit war, ein Universum mit mehreren Grundprinzipien anzunehmen, wenn nur das göttliche Grundprinzip das höchste bleibt, dem die anderen untergeordnet sind".

Dieser Pluralismus ist für J. zugleich der rettende Gedanke in dem uralten Problem des Übels oder der Theodizee. Kühn und entschlossen antwortet J. in seinem Essay „is life worth living?" auf die gleiche Frage mit den Worten: „it depends upon the liver". (will to bel. p. 32) d. h. die Welt als solche hat keinen einheitlichen und eindeutigen Charakter; er wird ihr verliehen durch unser Handeln. Und in M. d. r. E. S. 126 f. löst er das alte Grübelproblem damit, daß er die Vorstellung des Absoluten, das man für gut und böse in gleicher Weise verantwortlich macht, schroff abweist: „nach der monistisch-pantheistischen Ansicht muß das Übel wie alles andre seinen Grund in Gott haben. Und die Schwierigkeit ist: wie das möglich sein kann, wenn Gott die absolute Güte ist . . . Die einzige uns erkennbare Möglichkeit, sich hier nicht in Widersprüche zu verwickeln, ist die, die monistische Annahme völlig aufzugeben und zuzugestehen, daß die Welt von Anfang an in pluralistischer Form existiert habe als eine Verbindung und Vereinigung höherer und niederer Grundprinzipien und nicht als eine absolute Einheit. Denn dann braucht das Übel nicht notwendig als zum Wesen des Universums gehörig betrachtet zu werden. Es könnte dann etwas unabhängig für sich Bestehendes sein und stets gewesen sein, das kein begründetes und absolutes Recht hätte, mit dem Übrigen zusammen zu existieren, und das wir also hoffen dürfen, schließlich los zu werden". . . Der Ausweg der Leibnize und der Aufklärung, die alles für zweckmäßig und vollkommen ansahen, ist für uns ungangbar geworden: „die sichtbare Natur ist vielgestaltige Unbeständigkeit und Charakterlosigkeit durch und durch, — ein moralisches Multiversum, so könnte man sagen, und kein moralisches Universum (W. z. Gl. S. 47)." Ja J. geht soweit, Leibnizens Theodizee „fleischgewordene Oberflächlichkeit" (Pragm. S. 14) zu schelten. „Eine Philosophie, die nichts als Läuterung atmet, wird einen empirisch gestimmten Geist niemals befriedigen." (Pragm. S. 14). J. vermeidet also die übliche Alternative „entweder kein Gott oder kein Übel" dadurch, daß er behauptet: Die Natur kann nicht Gottes letztes Wort an die Menschen sein. Vielmehr hat die Naturreligion endgültig bankerott

gemacht. „Entweder es offenbart sich in der Welt überhaupt kein Geist, oder aber nur auf unvollkommene Weise“ (W. z. Gl. S. 48). Deshalb los vom monistischen Gottesglauben, los vom bloc-Universum! Dies ist die einzige Lösung, die vom Pessimismus, der die notwendige Konsequenz des Pantheismus ist, zu erlösen vermag. Zu dem Übel sollen wir nur noch ein „praktisches“, kein „metaphysisches“ Verhältnis mehr haben.

So steht J.'s Weltanschauung mitten inne zwischen Optimismus und Pessimismus, wie seine Metaphysik zwischen Monismus und Agnostizismus. Der Erfahrung widerstreitet es, daß das Universum vollkommen göttlich und gut sei; unsren menschlichen Bedürfnissen, Zwecken und Hoffnungen, daß es völlig schlecht sei. Es ist eben kein Ganzes, kein eiserner „Block“, es ist teils schlecht, teils gut, so wie die Erfahrung es zeigt und nicht wie eine Abstraktion es sich zurecht konstruiert. Seine völlige Erlösung ist „möglich“, und die „Möglichkeit“ muß uns genügen. Wir selbst liefern vielleicht den wichtigsten Beitrag zur endgültigen Rettung der Welt. Wir müssen wagen und handeln und riskieren. Unser Leben ist ein wirkliches „Abenteuer“. Wir sind Gottes Mitstreiter und Helfer, er neigt sich unseren Idealen zu. Es kann uns genügen, daß der Sieg und das Gute am Ende der Dinge steht, und nicht am Anfang. Ob das Universum moralisch ist, läßt sich allein empirisch durch den Erfolg erweisen: „Ist dieses Universum in objektivem Sinne moralisch, dann werden alle Handlungen, die ich auf Grund dieser Annahme ausführe, alle Erwartungen, die ich darauf gründe, die Tendenz zeigen, immer vollständiger mit den schon vorhandenen Erscheinungen ineinanderzugreifen“ . . . ist andrerseits meine Annahme richtig, daß das Universum nicht moralisch ist . . . „dann wird der Gang der Erfahrung meinem Glauben immer neue Hindernisse in den Weg wälzen“ (W. z. Gl. S. 115). Mit der Erfahrung der ganzen Rasse wird der Beweis erst vollständig sein. J. nennt deshalb seine Anschauung, die das Besserwerden der Welt für möglich, ja wahrscheinlich aber nicht für absolut garantiert hält, „Meliorismus“. Unsere Mithelfer bei diesem allmählichen Erlösungswerk der Welt sind erstens unsere Mitmenschen und andrerseits übermenschliche Kräfte (cf. Pr. S. 191). So ist der Typus der pluralistisch-moralistischen Religion eine Synthese des grobkörnigen und des zartfühlenden Temperaments, mitten inne zwischen dem rohen Naturalismus und einem transzendenten Absolutismus (vgl. Pr. S. 194).

Dieser Meliorismus schließt nun endlich eine ganz bestimmte ethische Metaphysik ein, nämlich den Indeterminismus (vgl. bes. den Essay: „Das Dilemma des Determinismus“ W. z. Gl. S. 121 ff.). J. kommt viel an auf die Existenz eines wirklichen „Zufalls“, einer wirklichen „Möglichkeit“. Und nach s. M. bietet allein der Pluralismus, der die Welt nicht ein für allemal fertig denkt, der „Freiheit“ Raum. Ist die Welt eben nicht lückenlos, dann können sich wirkliche „Möglichkeiten“ in ihr bergen. Keinesfalls ist die „Möglichkeit“ bei göttlicher Vorsehung ausgeschlossen; dann nicht, wenn man die Vorsehung nicht als absolute Prädestination denkt. „Wenn Sie annehmen, daß Gott die Welt nicht nur mit Wirklichkeiten, sondern auch mit Möglichkeiten ausgestattet hat, daß sich sein Denken, ganz wie das unsrige, in diesen

beiden Kategorien bewegt, dann kann es „Zufälle" geben, die auch von ihm nicht kontrolliert werden, dann kann der Lauf der Welt tatsächlich unbestimmt sein, und dennoch kann das Ende aller Dinge so ausfallen, wie er es von aller Ewigkeit her vorausbestimmt hat" (W. z. Gl. S. 160) . . . Pragmatisch bedeutet die abstrakte Idee 'Möglichkeit', „daß einige Bedingungen der Weltbefreiung tatsächlich gegeben sind" (Pr. S. 182). Die Welt erscheint aber „rationaler", wenn sie erlösungsfähig ist, als wenn sie erlöst ist. Deshalb ist auch die „Möglichkeit" rationaler als die „Notwendigkeit", m. a. W. es gibt wirkliche Freiheit. Der Determinismus ist nur das Kriegsgeschrei des intellektuellen Absolutismus (cf. W. z. Gl. S. 135). Mit diesem ist aber auch jener aus dem Feld geschlagen. Eine deterministische Welt wäre auch nicht mit unsren Urteilen der Billigung und Mißbilligung zu vereinen: Entweder haben unsre ethischen Urteile recht, dann ist das Universum unvollkommen, denn in ihm gibt es Sünde; oder sie haben Unrecht, dann ist das Universum ebenfalls unvollkommen, denn in ihm ist Irrtum. Beide Resultate aber stimmen nicht zu der Voraussetzung eines absoluten vollkommenen Gottes. Aus diesem Labyrinth gibt es nur einen Ausweg, den des „subjektivistischen Gnostizismus", der das Schwarze weiß und das Weiße schwarz macht, sofern er das Böse damit gerechtfertigt sieht, daß es zur Erkenntnis des Sittlichen unbedingt notwendig ist. Damit aber relativiert der Gnostizismus das Böse und schlägt selbst entweder in Antinomismus oder Libertinismus um[1]). So sieht J. als einzigen rechten Ausweg nur den indeterministischen Pluralismus. Diesen Indeterminismus bekennt er als „die auf das Urteil der Mißbilligung sich stützende Theorie der Willensfreiheit, wie sie der gesunde Menschenverstand vertritt" (W. z. Gl. S. 156).

Ein näheres Eingehen auf die spezifisch ethischen Probleme, das psychologische, kasuistische und kritische, das J. selbst „das metaphysische" nennt (Frage nach der Geltung und dem Sinn des sittlichen Gesetzes), wie sie in dem Essay: „Der Moralphilosoph und das sittliche Leben" (W. z. Gl. S. 164 ff.) behandelt werden, müssen wir uns versagen, weil es aus unsrer eigentlichen Aufgabe herausfällt; nur noch einige Bemerkungen über das Verhältnis von Religion und Ethik:

Sittliche Bedürfnisse sind die Wurzel der Religion: „Das Bedürfnis nach einer ewigen sittlichen Weltordnung ist eins unsrer tiefsten Herzensbedürfnisse" (Pr. S. 66) und ibid.: „Der Gottesbegriff . . . hat den praktischen Vorzug, daß er eine ideale Weltordnung gewährleistet"; der Gottesbegriff bedeutet eben in concreto die Herrschaft einer sittlichen Weltordnung. „Unser Interesse an einer religiösen Metaphysik entspricht der Tatsache, daß wir uns in betreff unserer Zukunft unsicher fühlen und ein Bedürfnis nach höherer Gewährleistung haben" (Pr. S. 75). Hier ist offen eine humanistische Dogmatik ausgesprochen: dem Humanismus entspringt der Meliorismus, der Glaube an das Besserwerden der Welt, dem Humanismus entspringt mithin auch die Überzeugung von der Wahrheit der Religion, wie sie J. versteht, von der Wahrheit religiöser Metaphysik, die dem Meliorismus den Sieg verheißt.

Ethische Erwägungen sind es, die J. so scharf unterscheiden lassen

[1]) Vgl. hierzu W. z. Gl. S. 142 f.

zwischen einer Religion der Hingabe, wie sie der „verlorene Sohn" im Gleichnis übt, und dem Moralismus, der kämpfen will und einer völlig geretteten Welt unwillig gegenübersteht. Eben diese Unterscheidung ist auch für die Auffassung des Wesens des Christentums bei J. bedeutsam. J. hat die großartige sittliche Kraft, welche die Erlösungsreligion in den Früchten der Heiligkeit entwickelt, rückhaltlos anerkannt. Und doch ist sie ihm als solche weniger sympathisch als der melioristische Typus. Der verlorene Sohn im Gleichnis und sein religiöser Friede ist ihm nicht das höchste Ideal, sondern nur eine relative Wahrheit als notwendiges Moment des Aufatmens im moralischen Kampf. Im Ganzen muß aber die Welt ein wirkliches ethisches Abenteuer bleiben, unser Beitrag zur Weltgeschichte muß wirkliches Gewicht haben, sonst lohnt sich der Kampf nicht. J. faßt den Begriff der christlichen „Gnade" als „Aufgeben der Selbstverantwortlichkeit" (M. d. r. E. S. 272) oder als „die Zuversicht, daß ich, so wie ich bin, ohne irgend welchen Rechtshandel jetzt und auf ewig gerettet bin" (M. d. r. E. S. 234). So rechnet er die Schuldvergebung unter „die leichtmütige Auffassung der Reue" (vgl. ibid. S. 125) und das Ruhen im Absoluten betrachtet er als „moralische Ferien". Damit ist aber der Begriff religiöser Gnade gänzlich mißverstanden. Daher kommt es auch, daß bei J. das Christentum wesentlich in demselben Licht wie Stoa und Buddhismus erscheint, wesentlich als „Resignation" gegenüber einer melioristischen Weltanschauung, deren Vorzeichen „Hoffnung" ist[1]). Auch fällt es auf und kann bedauert werden, daß die historische Gestalt Jesu nirgends weder psychologisch noch pragmatisch recht gewürdigt worden ist.

Nur im Vorbeigehen wollen wir hier auch noch J.'s Stellung zum Unsterblichkeitsglauben streifen. Hier scheint mir J. seinen humanistisch-pragmatischen Standpunkt stark hinter dem rein-empirischen haben zurücktreten lassen. Er will die ganze Frage offen lassen (cf. essay on human immortality p. 87)[2]) und doch spricht er sich eigentlich verhüllt gegen ihn aus: So auch var. p. 524: „if our ideals are only cared for in 'eternity', I do not see why we might not be willing to resign their care to other hands than ours." Und sein Gegenargument gegen den Unsterblichkeitsglauben lautet ebenda: „Facts. I think, are yet lacking to prove 'spirit-return' . . ." Andrerseits hat J. in seinen Ingersoll lectures von 1898 über human immortality zwei Einwände gegen den Unsterblichkeitsglauben zurückgewiesen, den der physischen Bedingtheit alles Psychischen und den Einwand der „Übervölkerung des Himmels." Den ersten entkräftet er durch die Transmissionstheorie, zufolge der das Gehirn nicht notwendig als Produzent des geistigen Geschehens, sondern ebenso gut bloß als Umformstation von Psychischem in Physisches angesehen werden kann, und den andern kindlichen Einwand mit der kindlichen Antwort, daß der Himmel schon groß genug für alle sein werde. Aber positiv will er in der ganzen Vorlesung die Frage nach keiner Seite hin entscheiden, obwohl J. zeitlebens für den Spiritismus und seine Offen-

[1]) Postscript var. p. 527.

[2]) Human immortality. two supposed objections to the doctrine. Ingersoll Lecture for 1898. London, Archibald Constable & Co., Ltd., 1906.

barungen höchst interessiert gewesen ist und ihm nicht immer ungläubig gegenüber gestanden hat. Nur blieb er objektiv genug festzustellen, daß die spiritistischen Offenbarungen das Fortleben der Geister noch nicht bewiesen haben, obwohl er andrerseits immer gerade der gewesen ist, für alle psychologischen Tatsachen, auch die des Spiritismus, volles unparteiisches Verständnis zu zeigen, und stets der Vorkämpfer der society for psychical research geblieben ist. (s. den Essay „what psychical research has accomplished" w t. b. p. 299 ff.)

Schließen wir diesen Teil ab mit J.'s eigenem „overbelief", der eine Auslegung der transmarginalen psychologischen Erfahrung unternimmt. Wir haben diese Gedanken schon im Zusammenhang von „Metaphysik und Psychologie" (s. S. 42) angedeutet. (M. d. r. E. S. 464): „Die äußersten Grenzen unsres Wesens berühren, scheint mir, eine Sphäre, die von der sinnenfälligen und rein verstandesmäßig begreifbaren Welt absolut verschieden ist. Man nenne sie die mystische Region oder die des Übernatürlichen, das bleibt sich gleich. Soweit unsre idealen Triebe in dieser Region ihren Ursprung haben, . . . gehören wir wesentlicher zu ihr als zur sichtbaren Welt . . . Doch diese in Frage stehende unsichtbare Welt ist nicht nur in der Idee vorhanden, denn sie übt Wirkungen auf diese Welt aus. Pflegen wir den Zusammenhang mit ihr, so erfahren wir die Folgen an unsrer eigenen Persönlichkeit . . . Nun muß aber das, was in einer andern Realitätssphäre Wirkungen hervorbringt, selbst als Realität bezeichnet werden, und so liegt meiner Meinung nach kein philosophischer Grund vor, die unsichtbare oder mystische Welt eine unreale zu nennen. „Gott" ist — für uns Christen wenigstens — die natürlichste Bezeichnung für die höchste Realität; ich will daher jener höheren Region des Universums den Namen „Gott" geben. Wir stehen in Wechselbeziehung mit Gott . . . „Gott ist wirklich, weil er wirksam ist . . . Die meisten religiösen Menschen glauben . . . , daß nicht nur sie selbst, sondern alle Wesen des Weltalls sicher in Gottes väterlichen Händen ruhen . . . Nur wenn der Glaube diesen weiteren Schritt inbezug auf die reale Existenz Gottes nur die Betätigung seiner Vorsehung im Universum wagt, geht die Religion m. E. über die erste unmittelbare subjektive Erfahrung hinaus und stellt eine wirkliche Hypothese auf" . . . daß Gott „der absolute Weltherrscher ist, ist natürlich ein beträchtlicher Über- und Sonderglaube", aber in aller Religion vorhanden. Die Religion behauptet die Existenz neuer Tatsachen; die Welt ist nach ihrer wesentlichen Seite von der materialistischen nicht nur der Auffassung nach verschieden . . . (cf. M. d. r. E. S. 466).

Das ist J.'s Metaphysik, aufgebaut auf der Erfahrungswelt und auf ethischen Forderungen, auf Tatsachen der Psychologie und ethischen Bedürfnissen, ein supranaturaler melioristischer Pluralismus, der einen konsequenten Relativismus doch weit hinter sich läßt, ein völliger Widerpart zu dem in Amerika und England bis dahin herrschenden absoluten Idealismus sowohl wie zu dem allem religiösen Glauben ebenda skeptisch gegenüberstehenden Positivismus oder Agnostizismus.

II. Teil.

Beurteilung der James'schen Religionsphilosophie.

J.'s Verdienste auf dem Gebiete der Religionspsychologie stehen außer Diskussion[1]). Zum ersten Mal ist hier die ganze Breite der Religionsgeschichte psychologisch verwertet, klassifiziert und eine Typologie geschaffen. Die starke Betonung des Pathologischen hat ihre berechtigten methodischen Gründe. Höchst verdienstvoll ist weiter die Würdigung des mystischen Bewußtseins. Ebenso ist die sittliche Kraft, welche die Erlösungsreligion erzeugt, wohl noch kaum je so neidlos anerkannt worden. Auch die physiologisch-psychologische „Erklärung" des Bekehrungsvorgangs ist, so sehr hier J. sich in den sich darauf bauenden metaphysischen Spekulationen einer argen unkritischen Grenzüberschreitung schuldig machen mag, höchst beachtenswert und wertvoll. Was die religiöse Psychologie uns schon für religiöse Pädagogik und religiöse Seelenpflege geleistet hat und noch leisten wird[2]), ist noch gar nicht abzusehen. Die J.'sche Definition der Religion knüpft so sehr an Schleiermachersche Wege an

[1]) In Deutschland bringt man im allgemeinen der amerikanischen Religionspsychologie nicht allzuviel Sympathie entgegen. Entweder verurteilt man die naturwissenschaftliche Methode der Behandlung der Religion von vornherein (z. B. K. Bornhausen in der Christl. Welt 1909 Sp. 992ff.) oder man betont sofort stark die Unzulänglichkeit aller psychologischen Forschung für die Entscheidung der Wahrheitsfrage (z. B. Scheel, Z. Th. K. 1908 S. 1ff.). Nur wenige wie E. Troeltsch (Psych. u. Erkth. i. d. Rgswiss.) und G. Wobbermin (i. Vorwort zur Übers. der var.) lassen der Religionspsychologie volle Gerechtigkeit widerfahren, ohne doch zu unterlassen, zu betonen, daß nur eine Religionskritik die Wahrheitsfrage lösen kann, was auch J. nicht leugnet. Eine dritte Richtung, z. B. Fr. Rittelmeyer in Christl. Welt 1908 Nr. 6 u. 7 geht soweit, zu behaupten, daß die psychologische Forschung sogar beträchtlich zur Lösung der Wahrheitsfrage beitragen wird. Was die deutsche religionspsychologische Zeitschrift an Beiträgen bis jetzt gebracht hat, hat die methodischen Fragen freilich noch wenig geklärt. Vgl. auch die 1909 erschienene Schrift von Prof. D. Wilh. Schmidt, „Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie", Gütersloh, der von Punkt zu Punkt J. widersprechen zu müssen glaubt.

[2]) Vgl. auch den wertvollen Aufsatz Fr. Niebergalls „Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule" Z. Th. K. XIX S. 411ff. und G. Vorbrodt, Stellung der Religionspsychologie zur Theologie ibid. XX, S. 431ff.; ferner vgl. die „Blätter für religiöse Erziehung" im Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht und die „Monatsblätter für den ev. Religionsunterricht" ebenda. Endlich auch G. Wobbermins Referat auf dem Berliner Religionskongreß 1910 über Religionspsychologie. Über amerikanische Literatur orientiert J. B. Pratt in der deutschen religionspsychologischen Zeitschrift (s. Literaturangabe). Die „religionspsychologische Arbeitsgemeinschaft" (s. S. 4) ist damit beschäftigt, eine religionspsychologische Bibliographie herzustellen.

und die starke Betonung der sittlichen Kraft der Religion erinnert so sehr an die in neuerer Zeit einflußreiche Theologie Albrecht Ritschls; ebenso die prinzipielle Scheidung, die J. vornimmt zwischen Tatsachen- und Wertbetrachtung, die scharfe Betonung des sekundären Charakters alles religiösen Wissens gegenüber dem unmittelbaren religiösen Erleben[1]), sodaß sie von vornherein unsre Sympathie erregt, ja die analytische beschreibende Religionspsychologie J.'s scheint mir rückhaltlose Anerkennung zu verdienen und ist offenbar als ein großer Fortschritt in der modernen Religionswissenschaft zu begrüßen. Gewiß ist die Methodik der Religionspsychologie noch lange nicht geklärt, und wir bedürften überhaupt nichts dringender als einer klaren religionsphilosophischen Methodenlehre[2]). Auch soll noch einmal darauf hingewiesen werden, daß wir niemand anders als dem vielgeschmähten Pragmatismus mit seiner starkempirischen Grundtendenz, die sich keinem Anspruch verschließen will, diese Religionspsychologie zu verdanken haben.

Viel Widerspruch freilich wird sich bei der pragmatischen religionsphilosophischen Bewertung der Religion ergeben, Widerspruch gegen die Tendenz James', auch die Wahrheitsfrage „empirisch" zu lösen. Hier wird sich dem kritischen Denken der ganze radikale Empirismus als Illusion herausstellen, der in der positiven Wissenschaft ausgezeichnet arbeiten mag, aber als kritisch geprüfte Theorie zusammenbricht.

Wir beginnen mit einer Kritik des Pragmatismus[3]). Wir sahen, der Pragmatismus ist seinem letzten Grunde nach mit dem Nominalismus nahe verwandt, mit ihm teilt er die Verachtung und den Haß gegen alle Abstrakta und damit auch gegen den abstrakten Wahrheitsbegriff. Er beansprucht weiter, radikaler Empirismus zu sein und wird mit seinem Ausschluß aller dogmatischen Maßstäbe zu einem fast skeptischen relativistischen Individualismus. Dazu tritt sein biologisch-aktivistischer Zug, der das 'Arbeiten' der Ideen und Hypothesen zum Wahrheitskriterium macht[4]). Diese philosophische Gesamthaltung steht nun natürlich all den Einwänden offen, die schon seit alters gegen den Empirismus als Erkenntnislehre erhoben worden sind. Zuvörderst richtet sich das relativistische Urteil, das auf seiner Richtigkeit besteht, selbst, indem es an einen absoluten Maßstab appelliert, den es im selben Augenblick zu perhorreszieren sucht[5]). So wehrt sich J. vergebens gegen das

[1]) Vgl. dazu G. Wobbermins Vorwort in seiner Übersetzung der varieties.

[2]) Wertvolle Versuche hat 1889 Reischle in seiner Schrift „Frage nach dem Wesen der Religion" gemacht, ohne aber zu ihrer Ausführung zu kommen.

[3]) Vgl. zum Verständnis des Pragmatismus noch die kürzlich erschienene Schrift von G. Jacoby „Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslandes". Dürr, Leipzig 1909.

[4]) J. unterscheidet scharf zwischen facts und ideas. Nur soweit ideas verifiziert werden können, sind sie wahr. Wie weit aber sind die Ideale wahr, die wir nie völlig verifizieren können und die doch von Anfang an für wahr gehalten werden? Hier bricht der radikale Empirismus vor dem Idealismus zusammen oder er bescheidet sich mit einem Relativismus, der der absoluten Verbindlichkeit der Ideale und Normen nie gerecht wird.

[5]) mean. of truth p. 265 Anm. wehrt sich J. übrigens noch einmal ausdrücklich dagegen, mit den „bugaboo"-Skeptikern der Logikbücher zusammengeworfen

sog. 5. Mißverständnis in mean. of truth p. 197 „what pragmatists say, is inconsistent with their saying so".

Ferner ist einzuwenden: wenn der Wahrheitsbegriff als logisch-ideeller beseitigt wird, so wird die Frage nach dem Irrtum ihres Sinns entkleidet. Wahres und Falsches können beide „arbeiten", und Irriges muß als 'wahr' gelten, solange es arbeitet. Oder setzt J. voraus, daß Irriges auf die Dauer nicht arbeitet oder, wenn es arbeitet, sein Begriff zu Unrecht besteht? Aber gibt es nicht Unwahres, das sich erfolgreich durchsetzt und doch als Lüge beurteilt werden muß? Triumphierend wird uns J. entgegnen: „So sagt doch, was ihr mit Wahrheit meint! Ihr speist uns Pragmatisten ja doch nur mit nichtssagenden abstrakten Phrasen ab. Wir allein können konkret angeben, was wir mit 'wahr' meinen." Gewiß gibt J. „mögliche" Wahrheit zu, nämlich solche, die noch nicht verifiziert worden ist, — ein Begriff, unter den die Ideale zur Not untergebracht werden können, aber eben auch nur zur Not, aber das ideell Wahre will keineswegs nur möglicherweise, sondern absolut „wahr" sein. Jedenfalls ersetzt der Pragmatist den Begriff 'Wahrheit' durch den des Arbeitswerts und -mittels: Bringt ein Gedanke uns voran, so nennen wir ihn wahr, nehmen seine Verifikationen zu, so wächst sein Wahrheitsanspruch. Aber in allen diesen Argumenten über den Wahrheitsbegriff ist der Wahrheitsbegriff ja bereits immer vorausgesetzt. Die erste Aussage, die wir machen, enthält ihn schon. Ihn kritisch erhaschen zu wollen, heißt über den eigenen Schatten springen wollen. So sucht der Pragmatismus dem Absoluten auch als Norm zu entgehen, — ein in sich unmögliches Beginnen. Das Absolute oder das apriori ist eben nicht das erfahrungsmäßig gewonnene 'ultimate', sondern eben das logische 'a-priori'. Ferner, wer soll entscheiden, was 'arbeitet' oder nicht? Eine empirische Feststellung? Die anscheinend rein empirische Konstatierung setzt als Urteil bereits wieder den logisch-aprioriischen Wahrheitsbegriff voraus. J. pflegt zu sagen: was sich bewährt, „on the whole and in the long run" erweist sich eben damit als wahr. So sucht er dem Subjektivismus zu entweichen und verfällt dafür dem Relativismus. Und wenn J. es gar zuläßt, dem Wahrheitsanspruch, d. h. den Verifikationen anderer zu trauen, d. h. auf Kredit zu leben, was berechtigt ihn dazu?[1]) Damit ist die empirische Linie aufgegeben.

Der pragmatistische Wahrheitsbegriff ist mehr eine psychologische Beschreibung seiner Genesis als eine Anerkenntnis seines logischen Inhalts; J.'s radikal-empirische Haltung macht ihn unfähig, in den Abstrakten jemals etwas anderes als eine Kurzschrift möglicher Erfahrung zu sehen. Aber es gibt abstrakte Ideen, denen als solchen nichts in der sinnlichen Erfahrung entspricht, Ideale und Normen, die aller 'Bewahrheitung' vorausgehen und denen selber das radikalempirische Urteil als Urteil ebenso

---

zu werden, die nur in der Phantasie existieren. J. ist nie radikaler Skeptizist und Relativist, er unterstreicht nur den hypothetischen Charakter aller Behauptungen. Vgl. auch die Einwürfe Münsterbergs in seiner Philosophie der Werte S. 38 u. 74 und Rickerts, Naturwissenschaftliche Begriffsbildung S. 685.

[1]) cf. J. Royce, philosophy of loyality 1908 Kap. VII.

unterworfen ist wie jedes andere. Das πρῶτον ψεῦδος des Pragmatismus als Erkenntnislehre liegt in seiner radikal-empirischen Tendenz. Der radikale Empirismus J.'s mag eine ausgezeichnete Methode für positiv-wissenschaftliche Einzelforschung sein, als Erkenntnislehre ist er völlig ungenügend, ja sinnlos. In dem Augenblick, da wir die Wahrheitsfrage stellen, haben wir alle Fragen nach dem Da- und Sosein, dem Tatsächlichen und Wirklichen und dem Ursprung bereits hinter uns gelassen und allein die Frage nach dem Soll und Wert und der Geltung gestellt, die nun einmal nicht empirisch, auch mit keinem commonsense, sondern nur mit der Anerkenntnis dessen, was wir mit 'wahr' meinen, gelöst werden kann. Der Wahrheitsbegriff ist eben um seines Wesens willen eine ideale Konzeption, die jedem Urteil vorausgeht. Die letzten Normen können nur bejaht oder verneint werden. In dem Augenblick der Verneinung sind sie wieder bejaht. Der Pragmatist scheint vermöge seines Temperaments nicht imstande zu sein, den absoluten Charakter des Wahrheitsbegriffs zu sehen, da er immerfort nach empirisch-konkreten Einzelfakten und -vorgängen ausschaut und in den universalia samt und sonders nun einmal nichts als „leere" Abstrakta zu sehen vermag, weil sie nicht zu empirischen Äquivalenten in Beziehung zu setzen sind. Es ist das dichterische Temperament in James, das nur das Konkrete sieht, das aber auch mit anerkannter Meisterschaft. Der wahre Dichter ist kein Philosoph. Es ist der Nominalismus und Psychologismus, der Relativismus und Empirismus in J., der die Ideale als wertlose Götterbilder, denen schon zu lange geopfert worden ist, als Ausbund eitler, nichtiger Torheit zertrümmert. Der englisch-amerikanische Pragmatismus als historischer Gegenschlag gegen den angloamerikanischen Hegelianismus bedarf aufs neue eines Kant, der den radikal-empirischen wie radikal-rationalistischen Sauerteig aufs neue ausfegt, um den Süßteig kritischen Denkens darzubieten.

So ist auch der Empirismus James' ein Irrlicht mit verführerischem Schein, soweit er als Wissenschaftslehre gelten will. Es gibt eben keine „rohen" Tatsachen der Erfahrung, die sine ira et studio aufgegriffen werden können, sondern all unsre sinnliche Erkenntnis ist und wird kategorial geformt. Es ist verhängnisvoll für J., daß er Kant nur als Rationalisten zu verstehen weiß[1]) und alle seine Gegner nur mit dem einen ausdruckslosen Gesicht eines „vicious intellectualism" sieht. Jede Kritik gilt ihm nur als Erguß eines rationalistischen Temperaments.[2])

So scheint der Pragmatismus von nichts weiter abzuliegen als von Kant und doch konvergieren die voluntaristisch-humanistischen Linien stark mit Kantischem Denken, nämlich mit der „praktischen Vernunft". So wenig

[1]) Ich kann der Kritik, die R. Rusk in „Die pragmat. und humanist. Strömung in der mod. anglikan. Philos." Jena 1906 gibt, nur beistimmen, wenn er dort sagt: „Wenn der Pragmatismus nur ein psychologischer Rechenschaftsbericht über die Entwicklung der Erkenntnis wäre, dann wäre wenig dagegen einzuwenden; da er aber eine Wahrheitstheorie zu sein beansprucht," . . . usw. (S. 70).

[2]) Vgl. oben das Zitat über Kant S. 15.

eindrucksvoll der Pragmatismus als Wissenschaftstheorie sein mag, so geeignet ist sein Voluntarismus, die Religion zu bewerten.[1])

Der Pragmatismus behauptet dogmenfrei, „radikaler" Empirismus zu sein, und doch bekennt J.'s Gesinnungsgenosse Schiller die folgenden 3 Apriori des Humanismus, die sich auch bei J. nachweisen lassen: 1) die Annahme der Kontinuität des Geschehens, 2) die Unvollständigkeit der Wirklichkeit und 3) die Wirklichkeit menschlicher Freiheit (Schiller, Studies in humanism XIX. p. 447). In diesem dreifachen Apriori tritt der doppelte Ausgangspunkt, den wir im Pragmatismus fanden, deutlich hervor: der empirische und voluntaristische, zugleich im letzteren auch die zu Kants praktischer Vernunft hin konvergierende Linie.

Welches sind nun die Verdienste des Pragmatismus um die Religionsphilosophie? Mag der Pragmatismus als Wissenschaftslehre uns keine Sympathie abgewinnen, vielleicht wird er dennoch der Religion gerecht, gerechter vielleicht als der an der Wissenschaftslehre allein interessierte und orientierte „Intellektualismus". In der Tat hat m. E. die Religion dem Pragmatismus viel zu danken. Denn wir danken[2]) ihm mit anderen neu die Erkenntnis, daß wir die Religion als eine „praktische Affaire", eine Sache des Lebens, der ganzen Persönlichkeit, der Gefühls- und Willenswelt, oder wie wir es sonst ausdrücken wollen, anzusehen haben, daß die Religion Erlebnis und Willensregung eher denn ein intellektueller Prozeß ist, eine Erkenntnis, die noch heute auf englisch-amerikanischem Boden viel weniger geläufig ist als in unsrer gegenwärtigen deutschen Religionsphilosophie und Theologie. M. a. W. die antiintellektualistische Tendenz des Pragmatismus kommt der Religion zugute. Ist der Intellektualismus in der Wissenschaft alles, so taugt er zum Verständnis der Religion herzlich wenig.

So ist die zweite Grundlinie im Pragmatismus wie geschaffen, die Religion zu verstehen, wie J. besonders in den Essays über den will to believe bewiesen hat. Der Grundzeichnung der Religion, daß sie vitalste

---

[1]) W. Paetz in seiner Schrift: Die erktheoret. Grundlagen von W. James „the varieties of relg. experience" 07 wirft J. vor, er erreiche in keinem Betracht eine empirisch-exakte und allgemeingültige Bewertung der Religion. Seine emp. Methode sei nichts weniger als exakt und die hist. subj. Zeugnisse religiöser Erfahrung alles eher als objektiv. Auch der ethische Maßstab, den er anlege, sei nichts andres als sein eigener Standpunkt eines gebildeten protestantischen Christen. Besonders der zweite Vorwurf ist wohl beachtenswert. Es ist eben in der Tat unmöglich, je die eigene „Dogmatik" zu verleugnen, und jeder sog. 'empirische' Commonsense-Maßstab ist nichts weiter als die herrschende populäre Dogmatik oder Ethik, mit der sich der Autor identifiziert. Werten ohne absolutes Werturteil ist eben unmöglich. Andrerseits ist nicht zu vergessen, daß J. oft genug die Relativität aller seiner Aufstellungen betont hat und seine empirische Methode nie im Sinne einer unfehlbaren Mathematik aufgefaßt haben will.

[2]) Vgl. W. H. Johnson, Pragmatism. Humanism and Religion. Princeton theol. Review 08 VI, S. 544 ff. Die folg. Ausführungen lesen sich auf anglo-amerikanischem Boden eindrucksvoller als auf deutschem, denn in Deutschland sind die Schleiermacherschen Traditionen nie ganz ausgestorben.

Bedürfnisse befriedigt und daß der Gott geglaubt wird, der unsren Hunger nach Leben stillt, wie immer auch im einzelnen dieses Leben gedacht sein mag, nach welchem wir verlangen, ist nicht zu widersprechen.

Ferner ist das funktionelle Verständnis der Dogmen (s. S. 53f.) ein großer religionsphilosophischer Gewinn, nämlich die Erkenntnis, daß die Dogmen keine allgemein erkennbaren, logisch demonstrierbaren Objekte abbilden, sondern Symbole von Erlebniswirklichkeiten sind und nur Sinn und Wahrheit für den haben, der das religiöse Erlebnis aus eigener Erfahrung kennt und als Wahrheit persönlich bejaht.

Ferner berührt der Kampf gegen den Materialismus und Agnostizismus einerseits zu Gunsten des Rechts des persönlichen Glaubens ebenso sympathisch wie der Kampf zur Rechten gegen den religiösen pantheisierenden Rationalismus.

Endlich hat der Pragmatismus auch das härteste Problem jeder religiösen Lebensansicht, das der Theodizee, das Problem des Übels und Irrtums und des Bösen wieder findig als zentrales aufgespürt und ihm eine neue Lösung zu geben versucht; freilich scheint mir die pluralistische Lösung unannehmbar.

Mit diesen Verdiensten des Pragmatismus um die Religionsphilosophie sind aber auch eine Reihe unleugbarer Schwächen unzertrennlich verknüpft. Füglich kann man die Frage aufwerfen: Wird die pragmatisch-melioristische Religionsauffassung samt ihrem metaphysischen Pluralismus überhaupt der Religion gerecht? Ist der religiöse Glaube wirklich nur ein Wagnis, das sich selbst rechtfertigen und bewahrheiten muß, wie J. es im will to believe darstellt?[1]) Gewiß führt dieser will to believe siegreich weit über allen Relativismus hinaus, und gar Agnostizismus, Materialismus und Positivismus bleiben völlig dahinten, aber wirkliche Religion ist damit noch nicht getroffen. Religion schließt Gewißheit in sich. Die ist freilich J. als Absolutismus verhaßt. In der M. d. r. E. kommt weit besser zum Ausdruck, was Religion ist, als im will to believe. Aber zu Gunsten der Ethik, der Freiheit, der vollen Verantwortlichkeit verzichtet J. auf religiöse Gewißheit[2]). Wirkliches ethisches Wagnis und wirkliche Verantwort-

[1]) Ettie Stettenheimer läßt in seiner Schrift „Die Urteilsfreiheit als Grundlage der Rechtfertigung des religiösen Glaubens mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von James. Freiburg i. Br. 1903" und erweitert in engl. A. „the will to believe as basis for the defense of relg. faith" New York 1907 J. folgende Kritik widerfahren: Die Rechtfertigung des religiösen Glaubens erfolgt bei J. 1) auf Kosten der reinen Erkenntnis, 2) auf Kosten der objektiven Realität, 3) sie ist ein logischer Zirkel. Mit St. bin ich in der Kritik der Wissenschaftslehre einig, nicht aber in der der Religionsphilosophie; denn deren Aufgabe kann es um des Wesens der Religion willen überhaupt nicht sein, die religiöse Wahrheit rational zu „rechtfertigen", wie St. anzunehmen scheint.

[2]) W. t. b. p. 90 definiert J. „'faith' means belief in something concerning which doubt is still theoretically possible . . . faith is the readiness to act in a cause the prosperous issue of which is not certified to us in advance. It is in fact the same moral quality which we call courage in practical affairs. cf. auch Princ. of Psych. II S. 283ff. über belief und perception of reality: „reality means simply relation to our emotional and active life. In this sense, whatever excites

schaft mit den persönlichen Lebensmächten von Sittlichkeit und Religion. In der religiösen Erkenntnis sind wir mit allen Fasern unsres Wesens persönlich interessiert. Nur was wir hier mit dem Innersten unsrer Person d. h. mit unsrem Willen und Gefühl bejahen und als wahr erleben, ist für uns wahr, während in der Wissenschaft die persönliche Reserviertheit und Interesselosigkeit ein und alles ist. Wir werten subjektiv in der Religion, in der Wissenschaft erkennen wir, d. h. verhalten wir uns objektiv. Wir behaupteten im Anfang sogar, eine der letzten Wurzeln des Bemühens um einen neuen pragmatischen Wahrheitsbegriff bei James seien persönlich-religiöse. Jedenfalls weist uns der Pragmatismus neu darauf hin, wie dringend wir im Interesse der Religionsphilosophie einer klaren Wertphilosophie bedürfen, die aber den Rationalismus der Wissenschaft nicht aus-, sondern einschließt. Denn auch das Logische ist ein Wert, der auf Anerkenntnis ruht. Aber die rationalistische Erkenntnislehre, wie sie dem Zweck der Wissenschaft dient, kann der Religion nicht gerecht werden. Andrerseits begeht die pragmatistische Erkenntnislehre den entgegengesetzten Fehler, daß sie zu Gunsten persönlicher Interessen den Begriff des Logischen zerstört. Ein zweites Grundproblem stellt uns James' Pragmatismus aufs neue, das der religiösen Metaphysik, d. h. das des Verhältnisses von subjektiver religiöser Erlebniswirklichkeit und objektiver metaphysischer Wirklichkeit oder das Transzendenzproblem. Genau besehen, mündet aber auch diese Diskussion in dasselbe Bett einer Wertphilosophie, sofern auch die erste Frage darauf hinausläuft, inwiefern den subjektiven Wertanerkenntnissen des Willens und des Gefühls Allgemeingültigkeit zukommt, oder auf die Frage nach dem Problem der religiösen Wahrheit trotz ihrer individuellen subjektiven Bedingtheit. Sosehr der pragmatistische Relativismus uns auch als grober erkenntnistheoretischer Fehler vorkommen mag; eins hat er wieder neu mit andern ans Licht gebracht, die abschließende Philosophie muß eine Wertlehre sein. Erkennen und Glauben fallen beide unter den Begriff des Wertens. Der erkenntnistheoretische Fehler des Pragmatismus liegt in seinem Relativismus. Und der Relativismus stammt aus dem Psychologismus oder dem Empirismus. So führt uns der Pragmatismus hinter Kant zurück zu Hume; aber insofern vorwärts auch über Spencer, sofern es dem Pragmatismus gelungen ist, der Religion eine gute Strecke weit gerecht zu werden, der man sonst im empiristischen Lager meist nur mit Skepsis begegnet.

Zur Literatur:

a) Zur Religionspsychologie:

E. Troeltsch, Die Philosophie zu Anfang des 20. Jahrhunderts. (Kuno-Fischer-Festschrift). Herausg. v. Windelband, Kap. „Religionsphilosophie". Heidelberg 1904 S. 104–162.

– „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft." Tübingen, Mohr 1905.

G. Wobbermin, im Vorwort zu seiner deutschen Übers. der „varieties" Breslau 1907.

O. Scheel, „Die moderne Religionspsychologie" Z. Th. K. 1908. S. 1 ff.

E. W. Mayer, „Über Religionspsychologie" Z. Th. K. 1908. S. 293 ff.

W. Schmidt, „Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie". Gütersloh 08.

K. Österreich, Rezens. der „M. d. r. E." in den Kantstudien 08 S. 474 ff.

Fr. Rittelmeyer, Psychol. und Religionswissenschaft, Christl. Welt 1908 No. 6 u. 7.

K. Bornhausen, Amerikanische Religionspsychologie in Deutschland. Christl. Welt 1909. Sp. 992 ff.

G. Wobbermin, „Über Aufgabe und Methode der Religionspsychologie" in der Zeitschrift für angew. Psych. III. S. 488–540.

– Theol. Lit.-Zeitung 1909. Sp. 606 ff. (Besprechung der deutschen Übers. von Starbucks Religionspsychologie.)

– „Zur religionspsychol. Arbeit des Auslandes." Zeitschrift für Religion und Geisteskultur IV, 3 S. 233 ff.

J. B. Pratt, In der Zeitschrift für Religionspsych. III. 3 S. 89 ff. (Wertvolle Literaturangaben!) 09.

Th. Flournoy, revue philosophique Nov 02. (Besprechung der varieties.)

E. Boutroux, Vorrede zur französisch. Übersetzung der varieties Paris 1906.

J. H. Leuba, s. s. Aufsätze auf S. 10 Anm. 2!

E. D. Starbuck, psychology of religion. London 1899. Übers. v. Beta in der philos.-soziol. Bücherei von Dr. W. Klinkhardt, Leipzig 1909.

G. Le Bon, the crowd 1896. Übers. von Dr. R. Eisler: „Psychol. der Massen" in Dr. W. Klinkhardts philos.-soziol. Bücherei. Leipzig 08.

F. Granger, the soul of a christian. London 1900.

G. A. Coe, the spiritual life, studies in the science of religion, New York, Eaton and Manis 1900.

M. Jastrow, a study of religion. London 1902.

G. St. Hall, adolescence. 2 vols. 904.

– aspects of child life and education. Boston 1907.

R. B. Perry, religious experience, Monist XIV 1903/04.

– truth and imagination in relg. Intern. Journal of Ethics XV, 05.

F. M. Davenport, primitive traits in religious revivals. New York Macmillan 1905.

J. King, the differentiation of religious consciousness, suppl., psych. review VI, 4. New York 1905.

J. B. Pratt, psychology of religious belief. New York. Macmillan 07.
— psychology of religion. Harvard Theol. Review 08.
G. B. Cutten, the psychological phenomena of christianity. London 09.
A. L. Strong, psychology of prayer. Chicago 1909.
— the relation of the subconscious to prayer. J. of relg. psych. and education II S. 160 ff.

b) Zum Pragmatismus:

F. Paulsen, Geleitwort zur deutschen Übers. des „will to believe". Stuttgart 99.
J. Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philosophen der letzten Jahrzehnte. Gotha 1903 S. 474 ff.
H. Höffding, Moderne Philosophen. Übers. von Benedixen. Leipzig 05.
R. Ruff, Die pragmatische und humanistische Strömung in der modernen englischen Philosophie. Jena 06 Diss.
W. Paetz, Die erkenntnistheoret. Grundlagen in J.'s „varieties". Eilenburg 07.
R. Müller-Freienfels, W. James und der Pragmatismus. Philos. Wochenschrift. Januar 08.
W. Jerusalem, Deutsche Lit.-Zeitung 1908 No. 4. (Rezension des „pragmatism".)
— Vgl. auch Vorwort zu seiner Übers. des „Pragmatism" 08.
L. Stein, Der Pragmatismus. Archiv für systemat. Philos. XIV. 1 08.
G. Jacoby, Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslandes. Leipzig 09.
Th. Lorenz, Das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant, Kantstudien XIV, 1 09.
A. Schinz, Die Wahrheit der Religion nach den neusten Vertretern der Religionsphilosophie S. 213–39. Zürich 09.
G. Seliber, Der Pragmatismus und seine Gegner auf dem III. internat. Kongreß für Philosophie. Archiv für systemat. Philosophie XV. Heft 3 09.
J. Royce, the problem of truth in the light of recent discussion. Bericht des 3. Philosophischen Kongresses S. 62 ff.
F. C. S. Schiller, Der rationalistische Wahrheitsbegriff ibid S. 74 ff.
A. C. Armstrong, the evolution of pragmatism ibid. S. 720 ff.
H. Münsterberg,[1]) Philosophie der Werte. Berlin 1909. Bes. S. 38 ff. u. 74 ff.

J. M. Baldwin, Limits of pragmatism. Psychological Review XI Jan. 04.
C. S. Pierce, what pragmatism is. Monist, April 05.
— how to make our ideas clear. Pop. Science Monthly Jan. 78.
J. King, pragmatic interpretation of the christian dogma. Monist 05 p. 248.
J. E. Russell, the pragmatistic meaning of truth. Journal of philos. III, 06.
— some differences with the epistemology of pragmatism and radical empiricism. philos. review XV 06 p. 406–13.
W. A. Brown, pragmatic value of the Absolute. J. of philos. 07 p. 459–64, 546–48.
R. B. Perry, a review of pragmatism as a theory of knowledge J. of philos. 07 p. 365–74, 421–28.
F. C. S. Schiller, studies in humanism. London 07.
M. Hébert, le pragmatism et ses diverses forms anglo-américains. Paris, libr. critique, E. Nourry 08.
Bradley, on the ambiguity of pragmatism. Mind 08 p. 226 ff.
A. O. Lovejoy, pragmatism and theology. American J. of Theology. Chicago Jan. 08.

---

[1]) Auch in englischer umgeänderter Ausgabe: the philosophy of eternal values, New York 1909.

A. E. Strong, some religious aspects of pragmatism. Am J. of Theology, Chicago 1908.
W. H. Johnson, Pragmatism, Humanism and Religion. Princeton Theol. Review 08 VI, p. 544 ff.
J. W. Buckham, Monism, Pluralism and Personalism. Harvard Theol. Review 08 p. 477 ff.
J. B. Pratt, what is pragmatism? New York 09.
E. Boutroux, science and religion dans la philos. contemporaine Paris, 09.
D. C. Macintosh, can pragmatism furnish a philosophical basis for theology? Harvard Theol. Review III, 1910.
H. Heath Bawden, the principles of pragmatism: a philosophical interpretation of experience. Boston und New York 1910.

Lebenslauf des Verfassers.

Ich, Karl August Busch, wurde geboren zu Frankfurt a. M. am 27. Mai 1886 als Sohn des Kaufmanns Carsten Busch und seiner Ehefrau Sophie geb. Horter. Ich gehöre der evangelischen Kirche an und besitze die preußische Staatsangehörigkeit. Nach Besuch des Kgl. Kaiser-Friedrichs-Gymnasiums erhielt ich März 1904 das Reifezeugnis.

Ich studierte darauf Theologie und Philosophie, und zwar 2 Semester in Tübingen, 3 Semester in Halle a. S. und 2 Semester in Marburg. Meine Lehrer waren die Herren Prof. Prof. Dr. Dr. Achelis, Adickes, Bauer, Bohnenberger, Budde, Ebbinghaus, v. Fischer, v. Haering, Haupt, Herrmann, Holl, Jülicher, Kaehler, Kautzsch, Loofs, Rade, Riehl, Schlatter, Seybold, Specht, Spitta, Steuernagel, Triepel und Vaihinger.

Herbst 1907 bestand ich das I. theol. Staatsexamen pro lic. conc. in Herborn und bezog auf 1 Jahr das Predigerseminar daselbst. Winter 1909/10 studierte ich noch 1 Semester Philosophie in Erlangen bei den Herren Prof. Falckenberg und Hensel. Ostern 1910 bestand ich das zweite theol. Staatsexamen pro ministerio vor dem Kgl. Konsistorium in Wiesbaden und wurde Stadtvikar in Frankfurt a. M.

Herbst 1910 siedelte ich, vom Kgl. Konsistorium beurlaubt, auf 1 Studienjahr als Williams Fellow der Divinity School an die Harvard-Universität in Cambridge bei Boston in Nordamerika über und studierte daselbst unter W. James, J. Royce, R. B. Perry, W. W. Fenn, E. C. Moore, F. G. Peabody u. a. vor allem Pragmatismus und Religionspsychologie. Am Schluß des Jahres erhielt ich von der Divinity School das Diplom eines Sacrosanctae Theologiae Baccalaureus.

Am 1. Juli 1910 nahm ich nach erfolgter Ordination in der Heimat meine Tätigkeit als Geistlicher wieder auf.